

۱۹۶۰

ثقافت اسلامیہ لاہور

قابل دید مطبوعات

حکمت رومی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

۳/۸ روپے

★

اسلام کا نظریۂ حیات

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

۸ روپے

★

تشبیہات رومی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

۸ روپے

★

سرگذشت غزالی

مصنفہ محمد حنیف ندوی

۳ روپے

★

ملفوظات رومی

مصنفہ عبدالرشید تبسم

۷/۴ روپے

مسلم ثقافت ہندوستان میں

مصنفہ عبدالمجید سالک مرحوم

۱۲ روپے

★

طب العرب

مصنفہ حکیم علی احمد نیر واسطی

۷/۴ روپے

★

مشاہیر اسلام

مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر مرحوم

۶ روپے

★

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق

مصنفہ بشیر احمد ڈار

۶ روپے

★

افکار ابن خلدون

مصنفہ محمد حنیف ندوی

۴/۴ روپے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

ثقافت لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

ستمبر سنہ ۱۹۶۰ء

جلد شمارہ ۹

ادارۂ تحریر

مدیر

پروفیسر ایم۔ ایم شریف

اراکین

محمد حنیف ندوی — محمد جعفر پھلواروی

بشیر احمد ڈار — رئیس احمد جعفری

معاون مدیر: شاہد حسین رزاقی

سالانہ: آٹھ روپے — فی پرچہ: بارہ آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ
کلب روڈ۔ لاہور

ترتیب

طابع و ناشر
شاہد حسین رزاقی

مطبوعہ
انجمن حمایت اسلام پریس لاہور

مقام اشاعت
کلب روڈ۔ لاہور

رئیس احمد جعفری

امام مالک کی فقہی حیثیت پر ایک نظر

جس طرح ہر بڑے آدمی کے بارے میں منقبت اور مذمت کا اظہار کرنے والے گروہ حد انتہا کو پہنچے ہوئے ہوتے ہیں، اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ امام مالک کے بارے میں بھی دونوں گروہ حد انتہا کو پہنچے ہوئے ہیں۔ مثلاً عبدالرحمٰن العمری اپنے ایک رویا کی بنا پر انہیں معصوم قرار دیتے ہیں[1]۔ دوسری طرف ابن حزم جیسے لوگ وجوب مخالفت کا فیصلہ صادر کر دیتے ہیں۔ ابن حزم کا قول ہے:

"ابوحنیفہ اور مالک کی مخالفت کرنا امت اسلامیہ پر فرض ہے۔ اس لیے کہ ان دونوں کے فتاویٰ کی بنیاد دو میں سے ایک پر ہو سکتی ہے۔ یا نص قرآن وسنت سے موافقت یا مخالفت۔ پس اگر ان دونوں کا یا ان دونوں میں سے کسی ایک کا کوئی فتویٰ نص قرآن و سنت سے موافقت رکھتا ہے تو اس کا اتباع کرنے والا قرآن وسنت کی اتباع کرتا ہے نہ کہ ابوحنیفہ یا مالک کی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے اتباع کا حکم ہمیں قطعاً نہیں دیا ہے۔ اور اگر کوئی ان دونوں کی اتباع کرتا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کی مخالفت کرتا ہے۔ لہٰذا کسی شخص کے لیے بھی اس شخص کی اتباع حلال نہیں جو نص قرآن وسنت کا مخالف ہو، اور اس کے فتویٰ کی بنیاد نص قرآن وسنت نہ ہو۔"

کس آسانی سے عصمت مالک وجوب مخالفت کی منزل تک پہنچ گئی۔ اصل بات یہ ہے کہ ابن حزم انکار تقلید میں اپنی حدت وحمیت کے اعتبار سے بہت زیادہ متشدد ہیں۔ ان کا قول ہے:

"ہم بیان کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تقلید کو بالکل حرام کر دیا ہے۔ اور اس تحریم میں خدائے بزرگ وبرتر نے عامی وعالم کی کوئی تخصیص روا نہیں رکھی۔ اللہ تعالیٰ کا مخاطب ہر بندہ ہے لہٰذا تقلید ہر شخص پر حرام ہے۔ خواہ وہ عامی ہو یا عالم۔ کوئی پردہ نشین عورت ہو یا پہاڑ

(۱) عیاض: ترتیب المدارک (قلمی نسخہ دارالکتب المصریہ)۔ (۲) الاحکام: ج ۴ ص ۲۲۸

کی کسی دور دراز گھاٹی میں بکریاں چرانے والا، اور خواہ وہ کیسا ہی عالم متبحر کیوں نہ ہو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا تقلید سب پر حرام ہے"۔[1]

لیکن منقبت اور مذمت کی اس افراط و تفریط سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی کچھ مراحل ہمارے سامنے آتے ہیں۔ جو نسبتاً معتدل پہلو لیے ہوئے ہیں۔ مثلاً حضرت امام جعفر صادقؒ سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ کوفہ کے لوگوں نے ان سے استدعا کی کہ وہ کسی آدمی کو نامزد کر دیں جس کے پاس وہ ان کی وفات کے بعد امور دین سے متعلق مسائل دریافت کرنے حاضر ہوا کریں۔

اس استدعا کے جواب میں جعفر صادقؒ نے مالک کو اختیار کیا اور فرمایا:

"تمہیں چاہیئے کہ قول مالک کی پیروی کیا کرو"۔

اس کے بعد ان کا وصف بیان کرتے ہوئے فرمایا

"میں نے مالک کو بارہا آزمایا، اور میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ وہ فقیہ ہیں۔ فاضل ہیں، متبع ہیں، مرید ہیں۔ نہ وہ نفس کے بہکاوے میں آسکتے ہیں۔ نہ حاجت و ضرورت انہیں راہ صواب سے بھٹکا سکتی ہے"۔[2]

دوسری طرف ہمیں یہ تصریحات بھی ملتی ہیں کہ دوسرے لوگ بھی امام مالک سے افضل تھے۔ یا کم از کم یہ کہ فلاں فلاں شخص پر مالک کوئی افضلیت نہیں رکھتے تھے۔ یا مثلاً یہ کہ سعید بن المسیب مالک کے مقابلہ میں افقہ اور افضل تھے۔ اور یہ قول کہ اگر رائے کوئی علم ہے تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف اور محمد بن الحسن مالک کے مقابلہ میں اعلم تھے"۔[3]

ان دونوں متقابل آراء و افکار سے وہ رنگ زیادہ صاف اور نمایاں نظر آنے لگتا ہے جو امام مالک کے بارے میں لوگوں پر چھایا ہوا تھا۔

ابن حزم نے شافعی، مالک اور ابو حنیفہ کا موازنہ کرتے ہوئے جو تفریق کی ہے وہ بہت دلچسپ اور قابل غور ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"ابو حنیفہ اور مالک خدا ان پر رحم کرے اجتہاد کیا کرتے تھے اور وہ اجتہاد پر مامور بھی تھے کیونکہ مسلمان پر یہ فرض ہے کہ وہ اپنے دین میں اجتہاد سے کام لے۔ چنانچہ ان دونوں نے

---

(۱) الزواوی: مناقب مالک ص ۱۰ (۲) الاحکام: جلد ۶ ص ۱۲۶ (۳) الاحکام: جلد ۶ ص ۱۵۱

اجتہاد کر کے ترک تقلید میں اسلاف کی پیروی کی لیکن جن لوگوں نے ان کی پیروی کی وہ غالی اور بدعتی تھے۔ ان کی پیروی کر کے اللہ عز وجل کی اور سنت نبی علیہ السلام اور اجماع مسلمین کی انھوں نے مخالفت کی۔ یہ لوگ گمراہ بھی ہیں اور گمراہ کن بھی۔ رہے شافعی کے مقلد تو معلوم ہونا چاہیئے کہ شافعی نے ایسا اصول بنایا تھا جو خطا کے مقابلہ میں صواب کا زیادہ حامل تھا۔ بس ان کے مقلد اپنی اتباع کا عذر معقول رکھتے ہیں۔"[1]

ابن حزم کی اس تحریر سے یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ ایک طرف تو وہ تقلید پر نہایت سخت اور انیت حملے کرتے ہیں۔ دوسری طرف مقلدین شافعی کو معاف کر دیتے ہیں۔ حالانکہ ان کے نزدیک تقلید نام ہی ضلال و اضلال کا ہے۔

ابن حزم کے مقابلہ میں دوسری انتہا پر ہمیں قاضی عیاض نظر آتے ہیں۔ جنھوں نے اپنی کتاب ترتیب المدارک میں ایک باب باندھا ہے جس کا عنوان ہے "مذہب مالک کی ترجیح اور اس کے وجوب تقلید کی حجت اور دوسرے ائمہ پر مالک کی تقدیم" اور یہ باب کئی فصول پر مشتمل ہے۔

ابن حزم انکار تقلید میں حد انتہا کو پہنچے ہوئے ہیں۔ اور عیاض وجوب تقلید کے احتجاج میں دوسرے سرے پر نظر آتے ہیں حالانکہ ان دونوں میں زمان و مکان کا کافی فرق ہے۔ ابن حزم اندلس میں رہتے ہیں اور عیاض سبتہ میں اور ان دونوں کی وفات میں کم و بیش اسی سال کا فرق ہے۔ لیکن افراط و تفریط سے کوئی بھی نہ بچ سکا۔ بات یہ ہے کہ نفوس بشریہ کے لیے یہ بہت دشوار ہے کہ وہ حریت فکر و عمل سے کام لیں اور دوسرے مؤثرات سے متاثر نہ ہوں۔ ایسے لوگ ہوتے ہر زمانہ میں ہیں لیکن بہت کم۔ بہرحال دونوں قسم کی یہ رائیں سامنے رکھ کر قدر مشترک کے طور پر کسی نتیجہ تک پہنچنا دشوار نہیں رہ جاتا۔ اور امام صاحب کی فقہی شخصیت اور علم فقہ کے سلسلہ میں ان کے اسلوب و نظر کی بنیاد افراط و تفریط کے ہجوم میں بھی دیکھی جا سکتی ہے۔

مذکورہ بالا نظریات و اقوال کی روشنی میں مالک کے علم دین کی کمیت و کیفیت پر بھی ایک نظر ڈالنی چاہیئے۔

مصادر مختلفہ کے مطالعہ سے یہ نقش زیادہ مکمل اور واضح ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر یوں سمجھیے کہ عمرؓ

---

(۱) الاحکام : ج ۲ ص ۱۲۰

بن الخطاب کے بعد امام الناس زید بن ثابت تھے ۔ اور زید کے بعد عبداللہ بن عمر ۔ جن لوگوں نے زید سے علم حاصل کیا وہ ان کی رائے کی پیروی کی اور ان کے مسلک پر قائم رہے ۔ ان میں قبیصہ ، خارجہ ، عبیداللہ بن عبداللہ ، عروہ ، ابوسلمہ ، القاسم بن محمد ، ابوبکر بن عبدالرحمٰن ، سعید ، ابان بن عثمان ، اور سلیمان بن یسار خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں ۔ پھر ان مذکورہ بالا اصحاب کا علم تین آدمیوں یعنی ابن شہاب ، بکیر بن عبداللہ بن الاشج اور ابوالزناد میں مرتکز ہو گیا ۔ پھر ان سب کا علم مالک کی ذات میں مجتمع ہو گیا"۔[1]

اس تسلسل کو اگر ہم مختصر کریں تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ مالک سلیمان بن یسار کے مذہب پر عمل کرتے تھے اور سلیمان عمر بن الخطاب کے قول پر عمل پیرا ہوتے تھے ۔"[2]

ہر صحابی کے پاس علم تھا لیکن بقدر ظرف ۔ صحابہ کے بعد تابعین آئے ۔ ان کا تفقہ علم صحابہ پر مبنی تھا ۔ وہ اپنے فتووں میں اس حد سے تجاوز نہیں کرتے تھے ۔ چنانچہ ابن حزم کہتے ہیں :

" تابعین کی تقلید اس لیے کی جاتی ہے کہ انہوں نے اخذ علم صحابہ سے کیا تھا ۔ ان کے مرویات بھی صحابہ کرام ہی سے منقول تھے ۔ مثلاً اہل مدینہ ابن عمر کے فتاویٰ کا اتباع کرتے تھے ۔ اور اہل مکہ اکثر ابن عباس کے فتووں پر عمل درآمد کے خوگر تھے ۔"[3]

ابن حزم کی اس تفسیر سے بہ آسانی یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس زمانہ کی تقلید جو تابعین کی روایت اور صحابہ کے فتویٰ پر مبنی تھی بعد کی اصطلاحی تقلید سے قطعاً جداگانہ اور اپنی روح اور حقیقت کے اعتبار سے قطعاً مختلف تھی ۔ یہ تقلید فہم کے ساتھ تھی ۔ جمود کے ساتھ نہیں جو عقل کو معطل کر دیتی ہے اور مقلد اپنے امام کی دلیل و بیان کو خواہ سمجھے یا نہ سمجھے واجب التقلید سمجھنے لگتا ہے ۔

مذکورہ بالا معلومات کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علم ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل ہوتا رہا ۔ چنانچہ تابعین کے بعد یہ فقہائے امصار میں منتقل ہو گیا ۔

مثلاً کوفہ میں ابوحنیفہ ، سفیان ، اور ابن ابی لیلیٰ ۔

مکے میں : ابن جریج

مدینہ میں : مالک اور ابن الماجشون ۔

بصرہ میں : عثمان البتی اور سوار ۔

---

(۱) عیاض : (الترتیب ، ورق ۲۰ قلمی نسخہ (۲) المصدر السابق ورق ۲۱ ، ومثلہ فی الدیباج ص ۲۴ (۳) المصدر السابق

شام میں: اوزاعی
مصر میں: اللیث

ان میں سے ہر ایک نے اپنے شہر کے تابعین سے علم حاصل کیا جو صحابہ سے ماخوذ تھا۔[1] اور اگر ان سے کوئی چیز نہ ملی تو اجتہاد سے کام لیا۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہر ہیئت میں حالات کے مطابق اجتہاد کا سلسلہ جاری رہا۔ مالک کے متعلق ہم کہہ چکے ہیں کہ وہ جس ہیئت میں زندگی بسر کر رہے تھے اس کے مطابق ان کا مسلک یہ تھا کہ اتباع کو ترجیح دیں اور ابتداع کو مکروہ سمجھیں اور سنن ماضین کے دائرہ سے باہر قدم نہ نکالیں۔[2] یہی ان کی فقہ تھی۔

ابن خلدون امام صاحب کو فقہاء سلف کا ایک بہت بڑا نمونہ خیال کرتے ہیں۔[3] ان کا مطلب سلفیت سے غیر مبتدع کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ یعنی وہ اپنے پیش رو اکابر کے طریقہ پر چلا کرتے تھے۔

ابن خلدون نے مغرب میں انتشار (توسیع و اشاعت) مذہب مالکی کی جو توجیہ کی ہے وہ بھی قابل مطالعہ ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"اہل مغرب و اندلس اہل حجاز کی طرف زیادہ مائل تھے۔ کیونکہ ان پر بھی بداوت غالب تھی۔ اور اہل عراق جس حضارت کے حامل تھے اس سے انہیں کوئی سروکار نہ تھا۔

اجتماعی اور عقلی اعتبار سے عراق کی ہیئت اندلس کی ہیئت سے مختلف تھی۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ حضارت کے اثرات فارغ البالی اور مظاہر حیات کی صورت میں عراق اور مغرب اور اس کے پڑوسی اندلس میں کم و بیش زیادہ یکساں تھے۔ لیکن عقلیاتی اور نفسیاتی اعتبار سے عراق کا درجہ زیادہ اونچا تھا۔

مذکورہ بالا اقوال و تصریحات کی روشنی میں جہاں فقہ و رائے کا تدریجی ارتقاء اور ان دونوں کے معنی کا عہد بہ عہد تغیر نظر کے سامنے آجاتا ہے وہاں یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ تعبیر کا تغیر اور فرق کیا ہے۔ لہذا امام صاحب کو سلفی الفقہ مانا جائے یا اصحاب حدیث میں شمار کیا جائے تو کوئی خاص فرق نہیں پڑتا۔ جیسا کہ ناقدین میں سے کسی نے کیا ہے۔ اسی طرح اگر امام صاحب کو اصحاب رائے میں مانا جائے[4] ——— بشرطیکہ

---

(۱) ابن حزم: (الاحکام) جلد ۲ ص ۱۲۸ (۲) ابن فرحون: (الدیباج) ص ۱۶ و ۲۳ (۳) التاریخ: جلد ۲ ص ۱۴ (۴) المقدمہ ص ۴۹۶

(۵) ابن قتیبہ: (المعارف) ص ۱۷۰

اس زمانہ میں رائے کے جو معنی تھے وہ پیشِ نظر رہیں ـــــــ تو بھی یہ بات بعید از حقیقت نہ ہوگی -
جیسا کہ بعض لوگوں کا قول ہے کہ
"امام مالک رائے اور آثار میں امیر المومنین تھے اور قیاس میں اعرف الناس"
(خولی کی کتاب "مالک" سے ترجمہ)

سید احمد رفیق

اقبال اور اہمیتِ اخلاق

کسی مفکر کے نظریات کو پوری طرح سمجھنے کے لیے یہ لازمی اور ضروری امر ہے کہ اس کی تعلیم و تربیت، ماحول اور اس زمانہ کے عام حالات اور رجحانات کا تجزیہ کر لیا جائے کیونکہ اس تجزیہ کے بغیر کسی مفکر کے نظریات کو بھی سمجھنا نہ صرف مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ ماحول اور شخصیت کی روشنی ہی میں اس کے خیالات کو سمجھا اور پرکھا جا سکتا ہے۔ اس لیے ڈاکٹر اقبال کے نظریات کو سمجھنے کے لیے انیسویں اور بیسویں صدی میں اس دنیا اور خاص طور پر عالم اسلام کی جو حالت تھی اس پر ایک طائرانہ نظر ڈال لینا بے جا نہ ہوگا۔

اٹھارویں صدی عیسوی میں یورپ صنعتی انقلاب سے روشناس ہو چکا تھا۔ جس کی وجہ سے مادی طور پر اس کی اکثر قوموں نے دنیا کی دوسری قوموں سے نسبتاً کافی ترقی کر لی تھی۔ ذہنی اور علمی طور پر بھی یورپ دوسرے براعظموں کو پیچھے چھوڑ چکا تھا۔ لیکن اس مادی اور ذہنی ترقی کا کوئی اعلیٰ مقصد نہ تھا۔ یورپ کی عیسائی قوموں نے عیسائیت کی عالمگیر تعلیم کو فراموش کر کے اپنے آپ کو قومیت اور وطنیت کے محدود دائروں میں مقید کر لیا تھا جس کی وجہ سے وہ انسانیت کو من حیث الکل آگے بڑھانے کی بجائے اس کی راہ میں سنگِ گراں ثابت ہو رہی تھیں۔ اٹھارویں صدی کے آخر میں فرانس نے نہایت اعلیٰ اصولوں کے تحت ملوکیت کا خاتمہ کیا۔ لیکن ان اصولوں کا جنازہ نپولین کے کاندھوں پر نکل گیا۔ اور نہ صرف یہ کہ فرانس کو ایک بدترین قسم کی ملوکیت کے زیر تحت آنا پڑا۔ بلکہ رجعتی طاقتوں نے انقلابِ فرانس کو بہانہ بنا کر تمام یورپ کو سیاسی طور پر تنزل کی طرف لے جانے کی کوشش کی اور کچھ عرصہ تک میٹرنخ کی سرکردگی میں وہ کامیاب بھی رہیں۔ لیکن یورپ کی اکثر قوموں میں جذبہ قومیت پوری طرح جڑ پکڑ چکا تھا۔ بسمارک نے جرمنی کو متحد کر دیا۔ اور میزانی، گیری بالڈی اور کاؤنٹ کیور کی کوششوں نے اطالیہ کو ایک طاقت بنا دیا۔ انگلستان پہلے ہی ایک زبردست طاقت تھا۔ صنعتی انقلاب نے ان ممالک کو خام مال حاصل کرنے اور تیار شدہ مال کو فروخت کرنے کے لیے نوآبادیاں قائم

کرنے پر مجبور کیا۔ اس کے نتیجہ کے طور پر انیسویں صدی کے نصف آخر اور بیسویں صدی کے نصف اول میں اکثر لڑائیاں ہوئیں۔ گذشتہ چالیس سالوں میں دنیا کو دو ایسی جنگوں سے واسطہ پڑ چکا ہے جو تباہی میں اپنی مثال آپ ہیں۔ قومیت اور وطنیت کی اس بڑھتی ہوئی آفت اور مصیبت سے بچنے کے لیے دنیا کے کچھ اعلیٰ دماغوں نے عالمگیر انسانیت کی تبلیغ شروع کی۔ گو کہ عالی انسانیت کی بنیاد پر کسی عالمگیر تنظیم کی بنیاد نہیں پڑ سکی ہے۔ بہر حال لیگ آف نیشنز اور یونائیٹڈ نیشنز اس کی طرف ایک معمولی سا قدم ضرور ہے۔ اشتراکیت کی تحریک نے قومیت پر ایک نئے زاویہ سے حملہ کیا اور مذہبی تحریکوں نے دوسرے رخ سے۔ قومیت اپنے بچاؤ کے لیے بدترین شکل فاشزم اور نازی ازم میں نمودار ہوئی۔ لیکن یورپ کی دوسری طاقتوں نے خود حفاظتی کے طور پر ان تحریکوں اور طاقتوں کو ختم کر دیا۔ تاہم وہ ابھی تک کسی ایسے نظام پر متفق نہیں ہو سکیں جو انسانیت کی اعلیٰ قدروں کا علمبردار ہو۔

یورپین اقوام کی چیرہ دستیوں نے ایشیا اور افریقہ کی قوموں پر عرصۂ حیات تنگ کر دیا تھا۔ زندہ رہنے کی جد وجہد کی بنا پر انیسویں صدی میں ان براعظموں میں متعدد تحریکیں شروع ہوئیں۔ یہاں ہم صرف ممالک اسلامیہ کی ان تحریکوں کے متعلق کچھ عرض کرنا چاہتے ہیں جنھوں نے دوررس نتائج پیدا کیے۔ اور مسلمانانِ عالم کو قعرِ مذلت سے نکالنے کی کوشش کی۔ یہ تحریکیں دو مختلف قسم کی تھیں۔ اولاً وہ جن کی بنیاد اسلام کے سیدھے سادے اور صاف اصول تھے اور جن کا مقصد اسلام کو اس کی اصل شکل میں دوبارہ زندہ کرنا تھا۔ اور دوسری وہ تحریکیں جو مغربی خیالات سے متاثر تھیں۔ اپنے آپ کو ظلم و ستم سے بچانے کے لیے اکثر ممالک نے قومیت کے دامن میں پناہ لی۔ اور ان ممالک میں جذبۂ قومیت کو فروغ ہونا شروع ہوا۔ تاکہ یورپ کے ظلم کا مقابلہ یورپ ہی کے ذہنی ہتھیاروں سے کیا جا سکے۔

اسلام کی نشاۃ ثانیہ تو حقیقتاً اٹھارویں صدی میں محمد بن عبدالوہاب اور شاہ ولی اللہ کی تحریکوں سے شروع ہو چکی تھی۔ لیکن ان کی رفتار اس قدر سست تھی۔ کہ انیسویں صدی کے نصف اول تک محدود علاقوں کے علاوہ ان کا کوئی خاص اثر نہ ہوا تھا۔ علاوہ ازیں ان دونوں تحریکوں کی بنیاد اسلام اور اس کے سادہ اصول تھے۔ یہ تحریکیں بنیادی طور پر مذہبی تھیں اور سیاست سے صرف بالواسطہ متعلق تھیں۔ اس کے برخلاف انیسویں صدی کے نصف آخر کی اکثر تحریکیں اولاً سیاسی تھیں اور ان کا اصل مقصد قومیت کے حربہ سے مغربی طاقتوں اور مطلق العنان حکمرانوں کے ظلم و ستم سے رہائی حاصل کرنا تھا۔ ترکی اپنے محل وقوع کی بنا پر مغربی خیالات سے سب سے پہلے متاثر ہوا۔ اٹھارویں صدی کے آخر

میں سلطان سلیم نے ایک طرف فوج کے نظام میں تبدیلی کر کے اسے بہتر بنانے کی کوشش کی اور دوسری طرف گورنروں کی مطلق العنانی کو ختم کرنے کے لیے قدم اٹھایا۔ بنابریں فوج اور گورنر اس کے خلاف ہو گئے۔ سلیم کے بعد محمود اور پھر عبدالمجید نے اصلاحات جاری رکھیں۔ لیکن عوام معاشی، اخلاقی اور تعلیمی طور پر اس قدر پست حالت میں تھے کہ ان اصلاحات کا خاطر خواہ نتیجہ نہ نکل سکا۔ لیکن قوم کی حالت کو سنوارنے میں یہ اصلاحات جو کام نہ کر سکیں وہ روس کے حملوں اور عبدالعزیز کے سخت اور رجعت پسندانہ رویہ نے کر دیا۔ سلطان عبدالعزیز اپنے پیش رووں سلیم، محمود اور عبدالمجید کے برخلاف قدامت پسند۔ کوتاہ نظر اور آرام پسند تھا۔ اس کے زمانہ میں مدحت پاشا کی زیر قیادت ایک قومی تحریک اٹھی، اور شناسی آفندی اور نامق بے نے ذہنی طور پر ترک قوم کو بیدار کرنے کی کوشش کی۔ اور علم و ادب میں ایک زبردست انقلاب کا موجب بنے۔ عبدالعزیز اور اس کے بعد عبدالحمید ثانی کے عہد میں عوامی تحریکوں کو کچلنے کی کوشش کی گئی۔ مدحت پاشا کو مکاری سے قتل کیا گیا۔ نامق بے قید و بند کی مصیبتیں جھیلتے جھیلتے آخر جلا وطنی کی موت مر گئے۔ نئے ادب پر پابندیاں لگائی گئیں۔ اعلےٰ طبقہ اور مذہبی پیشواؤں نے ہر ہر طریقہ سے ترقی کی مخالفت کی لیکن قومیت کا بے پناہ سیلاب ان تمام مخالفتوں کو خس و خاشاک کی طرح بہا لے گیا۔ ۱۸۹۱ء میں "انجمن اتحاد و ترقی کی بنیاد ڈالی گئی۔ اس پارٹی کا اصل مقصد ترک قوم کو پوری طرح متحد کر کے داخلی اور خارجی آزادی حاصل کرنا تھا۔ چونکہ یہ ایک انقلاب پسند تحریک تھی اس لیے عبدالحمید ثانی نے اس کے جواب میں جمال الدین افغانی کی تحریک پان اسلام ازم کی صورت مسخ کر کے مسلمانان عالم کو اپنے گرد جمع کرنے کی کوشش کی لیکن ایک طرف نوجوان ترک اس پان اسلام ازم کے خلاف تھے۔ اور دوسری طرف انگریزوں نے عرب ممالک میں وطنیت اور قومیت کے جذبات بیدار کر کے اور جھوٹے سچے وعدوں سے انہیں ترکی کے خلاف بغاوت پر اکسایا۔ اور آخر کار جنگ عظیم اول کے بعد عرب ممالک عثمانی حکومت سے آزاد ہو گئے اور ترکی میں ایک ایسا انقلاب آیا جو زندگی کے ہر ہر پہلو پر زبردست طریقہ سے متاثر ہوا۔ اور اس نے ترکی کی کایا ہی پلٹ دی۔

اٹھارویں صدی کے اختتام پر نپولین کے مصر پر حملہ نے مصر کو مغربی خیالات سے روشناس کیا۔ فرانسیسیوں کی شکست کے بعد محمد علی نے مصر میں اصلاحات نافذ کیں اور ملک کو راہ ترقی پر گامزن کرنے کی کوشش کی لیکن اس کے جانشینوں نے اس کے کیے کرائے پر پانی پھیر دیا۔ اور نہر سویز کی وجہ سے مغربی طاقتیں مصر کے معاملات میں زیادہ دلچسپی لینے لگیں۔ اسمٰعیل کی فضول خرچی نے انگریزوں کو مصر

پر قدم جمانے کا موقع دیا۔ عرابی پاشا نے اس کے خلاف آواز اٹھائی اور قومیت اور وطنیت کی بنیادوں پر آزادی کی تحریک شروع کی۔ لیکن انہیں ناکامی ہوئی۔ دوسری تحریک مصطفےٰ کامل کی سرکردگی میں اٹھی اور وہ بھی زیادہ کامیاب نہ ہو سکی۔ بہرحال مندرجہ بالا دونوں تحریکوں اور جمال الدین اور محمد عبدہٗ کی نیم مذہبی نیم سیاسی تحریک نے مصریوں کو خواب خرگوش سے بیدار کر دیا تھا۔ اب سعد زغلول اور وفد پارٹی کے زیر قیادت مصریوں نے اپنی جدوجہد شروع کی اور مختلف نشیب و فراز سے گزرتے ہوئے بیسویں صدی کے وسط تک وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو گئے۔

اٹھارویں صدی میں محمد بن عبدالوہاب کی مذہبی تحریک نے جزیرۃ العرب کے اکثر علاقوں میں کافی بیداری پیدا کر دی تھی۔ انیسویں صدی کے شروع میں محمد علی والی مصر نے اس تحریک کو کچھ عرصہ کے لیے دبا دیا۔ لیکن ایک جاگی ہوئی قوم کا جلد ہی سو جانا مشکل ہو جاتا ہے۔ بیسویں صدی کے شروع ہی سے اکثر عرب ممالک میں تحریک آزادی شروع ہوئی۔ اس سیاسی تحریک کی اصل وجہ قومیت کا وہی جذبہ تھا جس کی بنا وطنیت پر استوار ہے۔ یورپین طاقتوں نے عرب ممالک کے اس جذبہ کو ہوا دی۔ ان کا اصل مقصد ان ممالک کو ترکی سے آزاد کرا کر اپنے قبضہ میں لانا تھا تاکہ مشرق و مغرب کے اتصال کے یہ مراکز اور تیل کے اڈے ان کے ماتحت آ جائیں۔ یورپ میں ناکامی کے بعد ترک بادشاہوں نے اپنی توجہ عرب ممالک کو اپنے قبضہ میں محفوظ رکھنے کی طرف مبذول کر دی تھی۔ سلطان عبدالحمید اپنی حکومت کی لرزتی ہوئی عمارت کو مستحکم کرنے کی فکر میں تھے۔ لیکن انجمن اتحاد و ترقی کے اثر کے ماتحت ترک ان کے خلاف ہو چکے تھے۔ اس لیے وہ غیر ترکی مسلمانوں کی ہمدردی حاصل کرنے کی سوچنے لگے۔ اور پان اسلام ازم کی تحریک کو ہوا دی۔ ان کے مخالف انگریزوں نے اس کے جواب میں عرب ممالک میں قومی تحریک کے جراثیم پھیلانا شروع کر دیئے اور عرب جو عثمانی گورنروں کے ظلم سے عاجز آ چکے تھے ان کے جال میں پھنس گئے۔ دوسری طرف نوجوان ترک برسر اقتدار آ کر 'پان اسلام ازم' کے بجائے 'پان ترکی ازم' کے علمبردار بن گئے۔ جس کی بنیاد خالصاً قومیت پر تھی۔ اور اسی کا ردعمل تھا کہ عرب بھی اپنے آپ کو ایک قوم محسوس کرنے لگے۔ اور اپنے قومی وقار کو برقرار رکھنے کے لیے ترکوں کے چنگل سے نکلنے کی سوچنے لگے۔ اس طرح عرب قومیت کا بیج بو دیا گیا۔ ۱۹۰۵ء میں عرب قومی کانگرس نے اعلان کیا:

"ترک صرف رواج اور مذہب کے چھوٹے چھوٹے مسئلوں سے عربوں میں پھوٹ ڈال کر ان کو دبائے ہوتے ہیں۔ لیکن عربوں نے اپنے قومی، تاریخی اور نسلی اتحاد کا احساس دوبارہ پا لیا ہے

اور وہ اپنے آپ کو عثمانیوں کے گھن لگے ہوئے درخت سے الگ کرنا چاہتے ہیں۔ اور ایک آزاد حکومت کی شکل میں ایک ہونا چاہتے ہیں۔ یہ نیا عرب اپنے قدرتی حدود تک پھیلا ہوا ہوگا۔۔۔۔ یہ ایک عرب سلطان کے ماتحت ایک حریت پسند شاہی حکومت ہوگی۔۔۔۔ اس کا حکمران تمام مسلمانوں کا مذہبی خلیفہ ہوگا۔"[1]

جنگ عظیم اول کے بعد تمام عرب ممالک عثمانی حکومت سے آزاد ہو کر انگلستان یا فرانس کے قبضہ یا اقتدار میں چلے گئے۔ بہرحال اب وہ آہستہ آہستہ آزاد ہو چکے ہیں۔

نپولین کے عروج نے ایران کو بین الاقوامی اہمیت کا مالک بنا دیا تھا۔ وہ ایران کے راستہ ہندوستان پہنچنا چاہتا تھا۔ اس لیے انگریزوں نے وہاں اپنا اثر قائم کرنے کی کوشش کی۔ اور روس کی نگاہیں تو عرصہ سے شمالی ایران پر تھیں۔ فرانس تو جلد ہی میدان سے ہٹ گیا۔ بہرحال ایران کی اہمیت مسلم ہوگئی۔ تیل کی دریافت نے اس خطۂ زمین کو اور زیادہ اہم بنا دیا۔ شاہ ناصر الدین نے اپنے اخراجات کو پورا کرنے کے لیے مغربی حکومتوں سے قرض لیا۔ اور اس طرح انہیں اپنے قدم مضبوط کرنے کے مواقع بہم پہنچائے۔ ایک طرف ان اقوام کی لوٹ مار اور دوسری طرف باب ازم اور بہائی ازم اور اس کے بعد جمال الدین افغانی کی تحریک نے ایرانیوں میں قومیت کا جذبہ پیدا کیا اور بیسویں صدی میں باقاعدہ تحریک شروع کر دی گئی۔ کیا یہ تعجب کی بات نہیں کہ مذہبی طبقہ نے بھی اس تحریک میں قوم کا ساتھ دیا۔ آخر ایرانی پارلیمنٹ قائم کی گئی۔ اب پارلیمنٹ اور شاہ محمد علی میں جنگ شروع ہوئی۔ شاہ کے ساتھ روس اور برطانیہ کی طاقتیں تھیں اور پارلیمنٹ کے ساتھ قوم۔ آخر محمد علی کو اپنے گیارہ سالہ لڑکے احمد شاہ کے لیے تخت خالی کرنا پڑا۔ لیکن روس اور برطانیہ نے پارلیمنٹ کو کچھ نہ کرنے دیا۔ جنگ کے زمانہ میں روس اور برطانیہ یہاں کے سفید و سیاہ کے مالک تھے۔ لیکن آخر کار انقلاب روس نے روس کو ایران سے کافی بے تعلق کر دیا اور خود ایران میں قومی تحریک اس حد تک پہنچ چکی تھی کہ جنگ کے بعد برطانیہ کچھ نہ کر سکا۔ جنگ عظیم کے بعد اس قومی تحریک کے علمبردار پہلے سید ضیاء الدین تھے اور پھر رضا خان بنے۔ ملک جمہوریت کے لیے تیار نہ تھا۔ اس لیے مجلس نے ۱۹۲۵ء میں رضا شاہ کی بادشاہت کا اعلان کر دیا۔ اور اس طرح کچھ حد تک ایران کو آزادی نصیب ہوئی۔ مصطفےٰ کمال کی طرح رضا شاہ نے اپنے ملک کو مغربی لائنوں پر ترقی

---

(۱) ممالک اسلامیہ کی سیاست از عشرت حسین صدیقی ص ۷۵-۷۶

دینے کی جدوجہد شروع کی۔ اور کچھ حد تک انھیں اس میں کامیابی بھی ہوئی۔

برصغیر ہند و پاکستان سولھویں صدی ہی میں مغربی اقوام سے روشناس ہو چکا تھا۔ اٹھارویں صدی کے شروع تک شہنشاہان مغلیہ کی طاقت کے سامنے مغربی اقوام نے اپنے آپ کو صرف تجارت تک محدود رکھا۔ لیکن اس کے بعد ان میں سیاسی برتری حاصل کرنے کے لیے جدوجہد شروع ہوئی۔ اور آخر ایک صدی کے اندر اندر انگریزوں نے دوسری مغربی اقوام اور ہندوستانی طاقتوں کو کسی نہ کسی طرح شکست دے کر ہندوستان میں برتری حاصل کر لی۔ سلطان ٹیپو نے جان کی بازی لگا کر اس طاقت کو ختم کرنا چاہا۔ لیکن اپنوں کی ابن الوقتی نے اسے کامیاب نہ ہونے دیا۔ شاہ ولی اللہ نے نیم سیاسی نیم مذہبی تحریک شروع کی۔ سید احمد شہید اور شاہ اسمٰعیل شہید نے سکھوں اور انگریزوں کے خلاف تلوار اٹھائی۔ ۱۸۵۷ء میں پوری قوم نے انگریزوں کے خلاف جدوجہد کی۔ لیکن متعدد وجوہات کی بنا پر ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ ۱۸۵۷ء تک ہندوستان میں جو تحریکیں اٹھی تھیں وہ مغرب سے بالکل متاثر نہ تھیں۔ لیکن اس کے بعد کی تحریکیں بالواسطہ یا بلاواسطہ مغرب سے متاثر ہوئیں۔ سرسید کی تحریک مغربی اثرات کا نتیجہ تھی۔ سرسید کی تحریک کے ردعمل کے طور پر مذہبی قدامت پسندی نے اپنی جدوجہد میں تیزی اختیار کی۔ ان دونوں کا امتزاج ندوہ کی تحریک میں ہوا۔ شبلی کے زمانہ میں یہ تحریک آزاد خیالی کی راہ پر گامزن تھی۔ لیکن ان کی وفات کے بعد اس تحریک پر قدامت پسندی کا رنگ نسبتاً زیادہ چڑھ گیا۔ مذہبی تحریک جس کا مرکز دیوبند تھا مذہبی معاملات میں قدامت پسندی کے باوجود سیاسی طور پر قومیت اور وطنیت کے جذبات سے متاثر ہوئی۔ اور اس طرح مذہب میں قدامت پسندی اور سیاست میں انتہا پسندی اس کا مسلک بنا۔ یہ حالات تھے کہ ہندوستانی مسلمانوں میں قومیت کا جذبہ بیدار ہوا۔ لیکن بالکل نئی بنیادوں پر۔ وطن، نسل کی بجائے اس جذبہ کی بنیاد مذہب پر استوار تھی۔ اس جذبہ کی بنا پر پہلے خلافت کے لیے جدوجہد کی گئی۔ اور اس کے بعد مذہب اور تمدن کی بنا پر ایک آزاد وطن کا خواب دیکھا گیا۔ یہ خواب اگرچہ اقبال نے دیکھا تھا۔ لیکن عوام میں اس کے لیے لگن پیدا کرنے میں اقبال کے فکر کا زبردست حصہ تھا۔

غرض ہم دیکھتے ہیں کہ اس زمانے میں عالم اسلام میں صرف بیداری کے آثار ہی پیدا نہ ہو چکے تھے بلکہ کچھ ممالک باقاعدہ ترقی کی راہ پر گامزن تھے۔ سیاسی طور پر عام طور سے وہ جذبۂ قومیت اور وطنیت سے متاثر تھے اور اس کا اثر اس قدر ہمہ گیر تھا کہ زندگی کے اکثر شعبوں میں مغرب کی تقلید کی جا رہی تھی۔ اس زمانہ میں جو اصلاحی تحریکیں اٹھیں وہ بھی مغرب سے متاثر تھیں۔ مذہبی تحریکوں پر بھی مغربی خیالات کا

اثر تھا۔ اور اسلامی اصولوں کو مغربی معیار سے پرکھنے کی کوشش کی جا رہی تھی۔ اس کے برخلاف بعض مذہبی تحریکوں نے نئے تقاضوں سے بالکل بے خبر نہایت سخت اور بے لچک اصولوں کو اپنایا تھا اور اس طرح موجودہ زمانہ کے عام رجحانات سے انہیں کوئی واسطہ نہ تھا۔ سرسید احمد کی تحریک اگرچہ مغربی اثرات کا نتیجہ تھی لیکن اقبال کے الفاظ میں "سرسید احمد خاں کا اثر بحیثیت مجموعی ہندوستان ہی تک محدود رہا۔ غالباً یہ عصر جدید کے پہلے مسلمان تھے جنہوں نے آنے والے دور کی جھلک دیکھی تھی۔۔۔۔ سرسید احمد خاں کی حقیقی عظمت اس واقعہ پر مبنی ہے کہ یہ پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں جنہوں نے اسلام کو جدید رنگ میں پیش کرنے کی ضرورت محسوس کی اور اس کے لیے سرگرم عمل ہو گئے"[۱]۔ لیکن سرسید اس اہم اور ضروری کام کو پوری طرح سر انجام نہ دے سکے۔ ان کے رفقاء کار نے اس کام کو جاری رکھا۔ لیکن اس اہم کام کو تکمیل تک پہنچانے کے لیے ایک ایسے مفکر اعظم کی ضرورت تھی جو ایک طرف مذہب اسلام کے اصولوں سے پوری طرح واقف ہو، اور دوسری طرف مغربی افکار، موجودہ سائنس کی معلومات اور انکشافات اور زمانہ حاضر کے رجحانات کو پوری طرح سمجھتا ہو۔ اور پھر اسے اس ضرورت کا بھی احساس ہو۔ اقبال اسلامی اصولوں کی اس تدوین کی ضرورت کو پوری طرح محسوس کرتے تھے۔ اس لیے انہوں نے مذہبی نظریات کو ایک نئے اور بہتر رنگ میں پیش کیا۔ اس انداز اور رنگ میں کہ وہ موجودہ زمانہ میں قابل قبول ہو سکیں۔

"عصر حاضر کا تقاضا یہ ہے کہ مذہبی حقائق کو سائنٹفک طریق پر پیش کیا جائے۔ اس لیے میں نے ان خطبات میں اسلامی مذہبی فلسفہ کو اس کی فلسفیانہ روایات اور علوم عصری کی روشنی میں از سر نو مدوّن کیا ہے۔ یہ دور اس کام کے لیے اس وجہ سے اور بھی موزوں ہے کہ طبیعیات (فزکس) کے بنیادی اصولوں پر جو تنقید حکماء نے کی ہے اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ مادیت کا خاتمہ ہو گیا ہے۔ اور وہ دن دور نہیں جب مذہب اور سائنس میں مطابقت کے نئے نئے پہلو ہمارے سامنے آ جائیں گے"[۲]۔

ان کے لحاظ سے "اسلام جدید تفکر اور تجربے کی روشنی میں قدم رکھ چکا ہے اور کوئی ولی یا پیغمبر بھی اس کو قرون وسطیٰ کے تصوف کی تاریکی کی طرف واپس نہیں لے جا سکتا"[۳]۔

زندگی کے دوسرے شعبوں میں بھی وہ اس تدوین کی ضرورت کو محسوس کرتے تھے۔ چونکہ ہمارے

---

(۱) حرف اقبال ص ۱۶۱ (۲) دیباچہ لکچرز (۳) حرف اقبال ص ۱۰۹

فقہا کو ایک عرصہ دراز سے عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں رہا۔ اور وہ عہد جدید کی داعیات سے بالکل بیگانہ ہیں۔ لہٰذا اس امر کی ضرورت ہے کہ ہم اس میں (نظام سیاست) از سر نو قوت پیدا کرنے کے لیے اس کی ترکیب و تعمیر کی طرف متوجہ ہوں۔[1] خلیل خالد پروفیسر قسطنطنیہ یونیورسٹی کو ادارۂ دینیات کے متعلق مشورہ دیتے ہوئے رقمطراز ہیں "ادارۂ دینیات کو چاہیئے کہ دینیات کی ایک پروفیسرشپ قائم کرے جس پر کسی ایسے شخص کو متعین کیا جائے جس نے اسلامی دینیات اور جدید یورپین فکر و تصور کا مطالعہ کیا ہو تاکہ وہ مسلم دینیات کو افکار جدید کا ہمدوش بنا سکے۔ قدیم اسلامی دینیات کے (جس کا ماخذ زیادہ تر یونانی حکمت و فکر تھا) تار و پود بکھر چکے ہیں۔ اب وقت آچکا ہے کہ اس کی شیرازہ بندی کی جائے۔"[2]

تعلیم و تربیت

اس مقصد عظیم کے لیے عالم اسلام کو جس مفکر اعظم کی ضرورت تھی وہ ۲۲ر فروری ۱۸۷۳ء مطابق ۲۴ر ذی الحج ۱۲۸۹ھ[3] بمقام سیالکوٹ پیدا ہوا۔ اقبال کے آباو اجداد کشمیر کے سپرو گوت برہمن تھے۔ اور تقریباً ڈھائی سو سال پہلے مشرف بہ اسلام ہو چکے تھے۔ اقبال نے بارہا اپنے اشعار میں اپنے برہمن زاد ہونے کا ذکر کیا ہے:

میں اصل نسب کا سومناتی — آبا مرے لاتی مناتی

تو سید ہاشمی کی اولاد — میری کف خاک برہمن زاد

میر و مرزا بہ سیاست دل و دیں باختہ اند — جز برہمن پسرے محرم اسرار کجاست؟

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمی بینی — برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است

قدیم ہندوستان کے برہمن غور و فکر اور علم و عقل میں آپ اپنی مثال تھے۔ اور اقبال کو یہ اعلیٰ دماغی صفات ورثہ میں ملی تھیں۔ ان صفات میں اسلامی روایات نے اقبال میں وسیع النظری، اخوت، محبت اور مساوات کو سمو دیا تھا۔ اس خاندان کو کشمیر سے آئے ہوئے ایک عرصہ گزر چکا تھا۔ لیکن اقبال کی رگوں میں جنت نشان

---

(۱) حرف اقبال ص ۲۱ — (۲) اقبال نامہ دوم ص ۲۸۱ — (۳) انور ص ۵

کشمیر کی رومانی فضا کا خون رواں تھا۔ اور اس خون میں سیالکوٹ کی آب و ہوا نے جوش و خروش بھی پیدا کر دیا تھا۔ اگر انسان کی زندگی میں وراثت اور آبائی ماحول کا کچھ اثر ہو سکتا ہے تو اقبال ان کے اچھے اثرات کے پوری طرح مالک تھے۔ ان خصوصیات کو ان کے ماحول اور تعلیم و تربیت نے اور چمکا دیا۔ ان کے والد شیخ نور محمدؒ ایک تاجر تھے لیکن بڑے نیک، خداترس اور صوفی منش۔ پکے مسلمان تھے اور اسلام کے شیدائی۔ ان کی دلی خواہش تھی کہ اقبال اپنی زندگی احکامات خداوندی کے مطابق بسر کریں۔ ایک مرتبہ انہوں نے اقبال کو نصیحت کی تھی کہ "بیٹا جب تم قرآن پڑھو۔ تو یہ سمجھو کہ قرآن تم ہی پر اترا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ خود تم سے ہم کلام ہے۔" ایک دفعہ اقبال نے غصہ میں کسی فقیر کو کچھ سخت سست کہا اور سزا بھی دی۔ ان کے والد کو جب اس واقعہ کا علم ہوا تو سخت افسوس ہوا۔ آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے اور اقبال کو وہ نصیحت کی جسے وہ تمام عمر فراموش نہ کر سکے۔ اس نصیحت کو اقبال نے نہایت ہی پُر درد اور پر اثر انداز میں 'رموز بے خودی' میں " در معنیٔ ایں کہ حسن سیرت ملیہ از تادبِ محمدیہ است" کے عنوان کے تحت رقم فرمایا ہے:

اولاد کی تربیت میں جس ہستی کا سب سے زیادہ ہاتھ ہوتا ہے۔ وہ ماں ہے۔ داقبال کی والدہ بھی ایک دیندار اور نیک خصلت خاتون تھیں۔ انہوں نے اقبال کی تربیت کن اصولوں پر کی اور اقبال کو اس سے کیا حاصل ہوا۔ اس کا ذکر خود ڈاکٹر صاحب نے " والدہ مرحومہ کی یاد میں" کیا ہے۔

خاکِ مرقد پر تری لے کر یہ فریاد آؤں گا ... اب دعائے نیم شب میں کس کو میں یاد آؤں گا

تربیت سے میں تری انجم کا ہم قسمت ہوا ... گھر میرے اجداد کا سرمایۂ عزت ہوا

دفتر ہستی میں تھی زریں ورق تیری حیات ... تھی سراپا دین و دنیا کا سبق تیری حیات

غرض اقبال کی تربیت نہایت اعلیٰ اخلاقی اور مذہبی اصولوں پر ہوئی۔ اقبال کی تمام زندگی میں یہ رنگ نہ صرف قائم رہا بلکہ غالب رہا اور اس اعلیٰ تربیت نے اقبال کی پوری زندگی کو ایک خاص رنگ میں رنگ دیا۔

اقبال کی ابتدائی تعلیم ایک مکتب سے شروع ہوئی۔ مکتب کے بعد وہ ایک پرائمری اسکول میں داخل ہوئے۔ پرائمری اور مڈل کے امتحانات میں وظیفہ حاصل کر کے انٹرنس میں پہنچے۔ اور وہاں بھی وظیفہ حاصل کیا۔ اسی زمانہ میں یہ مشن اسکول اسکاچ مشن کالج بن گیا۔ اور اقبال نے اپنی تعلیم یہیں جاری رکھی۔ اس اسکول اور کالج میں اقبال کو ایک استاد میسر آیا جس نے اقبال کی تعلیم و تربیت میں پوری دلچسپی کا اظہار کیا۔

یہ استاد مولانا میر حسن تھے جو بعد میں شمس العلما بنے۔ صاحب موصوف نے ایک طرف اقبال کے دل کو اسلام کی محبت سے لبریز کیا اور دوسری طرف اقبال کو علم و ادب کا دلدادہ بنایا۔ اقبال اپنے استاد کی خدمت میں ہدیۂ خراج پیش کرتے ہوئے "التجائے مسافر" میں فرماتے ہیں:

وہ شمع بارگہ خاندان مرتضوی ۔۔۔ رہے گا مثل حرم جس کا آستاں مجھ کو
نفس سے جس کے کھلی میری آرزو کی کلی ۔۔۔ بنایا جس کی مروت نے نکتہ داں مجھ کو
دعا یہ ہے کہ خداوند آسمان و زمیں ۔۔۔ کرے پھر اس کی زیارت سے شادماں مجھ کو

مشن کالج سیالکوٹ کے بعد اقبال گورنمنٹ کالج لاہور میں داخل ہوئے۔ خوش قسمتی سے یہاں بھی انہیں ایک قابل اور مہربان استاد مل گیا۔ فلسفہ کے پروفیسر آرنلڈ جو بعد میں سر ہوئے۔ ایم۔ اے۔ او کالج علیگڑھ سے گورنمنٹ کالج لاہور آ گئے تھے۔ مستشرقین میں ان کا رتبہ کافی بلند ہے۔ بی۔ اے اور ایم۔ اے میں ڈاکٹر اقبال کا مضمون فلسفہ تھا۔ آرنلڈ استاد اور اقبال شاگرد۔ پروفیسر آرنلڈ نے اقبال کے شوق کو اور بڑھایا۔ اقبال نے بی۔ اے اور ایم۔ اے ہر دو جماعتوں میں نمایاں کامیابی حاصل کر کے متعدد تمغات حاصل کیے۔ جس طرح مولانا میر حسن نے اقبال میں ادب اور شعر و شاعری کے شوق کو چمکایا۔ اسی طرح پروفیسر آرنلڈ نے ان میں فلسفہ کا صحیح ذوق پیدا کیا۔ ان کے جوہر ذاتی پر جلا کی۔ اور ایک خاص مدرسۂ فکر کو اپنانے میں مدد کی۔ اقبال کو آرنلڈ سے جو محبت اور عقیدت تھی وہ "بانگ درا" کی نظم "نالۂ فراق" اور "فلسفۂ عجم" کے انتساب سے ظاہر ہے۔

ایم۔ اے کے بعد اقبال نے کچھ عرصہ اورینٹل کالج لاہور اور پھر بعد میں گورنمنٹ کالج لاہور میں اسسٹنٹ پروفیسر کی حیثیت سے کام کیا۔ لیکن آرنلڈ کی محبت اور علم کے شوق نے انہیں ۱۹۰۵ء میں انگلستان پہنچا دیا۔ ملک راج آنند کے الفاظ میں "خوش قسمتی سے انگلستان میں پہنچتے ہی ان کی ملاقات میک ٹیگرٹ جیسے فلسفی سے ہوئی جو ہیگل کا متبع تھا۔ اور اس زمانہ میں فلسفی کی حیثیت سے بے حد شہرت حاصل کر چکا تھا۔ پھر ادب فارسی کے مشہور مؤرخ اے۔ جی براؤن اور "اسرار خودی" کے مترجم ڈاکٹر نکلسن سے ملاقات ہوئی۔ عنفوان زندگی میں ڈاکٹر صاحب کو فلسفہ اور ادب فارسی سے بے حد شغف تھا۔ لیکن جب ان کا رجحان وطنیت اور قومیت کی طرف ہوا اور وہ ان موضوعوں پر نظمیں لکھنے لگے۔ تو یہ شوق دب کر رہ گیا۔ اب یہ شوق پھر پیدا ہوا۔ اور ان لوگوں کے اثر و تربیت نے اسے پختہ کر دیا۔ میک ٹیگرٹ کے لکچروں سے انہوں نے فلسفیانہ خیالات کا سائنٹیفک انداز سیکھا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ براؤن اور نکلسن کی دوستی

سے انہیں یہ فائدہ ہوا کہ انہوں نے گھر پر فارسی کا جو علم حاصل کیا تھا۔ اس میں پختگی پیدا ہو گئی۔"(۱)

ڈاکٹر اقبال نے تین سال تک یورپ میں قیام فرمایا۔ اور وہاں سے متعدد ڈگریاں لے کر ۱۹۰۸ء میں ہندوستان واپس تشریف لائے۔ ان ڈگریوں میں بیرسٹری، کیمبرج یونیورسٹی سے فلسفۂ اخلاق کی اعلیٰ ڈگری۔ اور میونچ یونیورسٹی جرمنی سے ایرانی الٰہیات پر پی ایچ۔ ڈی کی ڈگری خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ آپ چھ ماہ تک لندن یونیورسٹی میں پروفیسر آرنلڈ کے قائم مقام کی حیثیت سے عربی کے پروفیسر بھی رہے۔ یورپ کے قیام نے اقبال کو ذہنی طور پر بہت فائدہ پہنچایا۔ انہوں نے وہاں وطنیت اور قومیت کی تباہ کاریاں دیکھیں جنہوں نے یورپ کو بربادی کی اس راہ پر ڈال دیا تھا جہاں سے واپس ہونا آسان نہیں۔ لاہور کے زمانۂ قیام میں اقبال وطنیت اور قومیت کے زبردست شیدائی تھے۔" بانگ درا" کے حصۂ اول کی اکثر نظمیں اس کی شاہد ہیں۔ لیکن جب یورپ میں انہیں ان نظریات کی تباہ کاریوں کا بلاواسطہ مشاہدہ کرنے کا موقع ملا۔ تو انہوں نے ان نظریات پر غور و خوض کیا اور آخر کار اس محدود نظریہ قومیت کو چھوڑ کر عالمگیر اخوت کے اس نظریہ کو اپنایا جس کی تعلیم اسلام نے دی ہے۔ لیکن اقبال اہل یورپ کی زندگی کے عملی پہلو سے کافی متاثر ہوئے عمل عمل۔ ہر وقت عمل۔ جد و جہد۔ جیسے وہ آرام کرنا جانتے ہی نہیں۔ انہیں اس مختصر زندگی میں آرام کرنے کی فرصت ہی نہیں۔ مگر ان کی جد و جہد صرف مادی زندگی کی مادی ضروریات کی تکمیل تک محدود ہے اقبال کے خیال میں جد و جہد کو صرف مادی ضروریات تک محدود کر لینا مناسب نہ تھا۔ وہ روحانی ترقی اور اس کے لیے جد و جہد کو لازمی اور ضروری سمجھتے تھے۔ بہرحال عمل کسی صورت میں بھی ہو ان کی نگاہ میں مستحسن تھا۔ ہندوستان واپس تشریف لا کر اقبال نے ڈیڑھ سال تک گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفہ کے پروفیسر کی حیثیت سے کام کیا اور اس کے ساتھ ساتھ بیرسٹری بھی کرتے رہے۔ لیکن اس کے بعد پروفیسری سے مستعفی ہو کر ذریعۂ معاش کے لیے صرف بیرسٹری کو منتخب فرمایا۔ لیکن چونکہ آپ کی اصل توجہ علمی، ادبی اور بعد میں قومی معاملات کی طرف مبذول رہتی تھی اس لیے آپ کو اس پیشہ میں کوئی نمایاں کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔

اگرچہ اقبال وطنیت اور قومیت کے نظریات کو یورپ کے زمانۂ قیام ہی میں غلط سمجھنے لگے تھے لیکن بعد کے واقعات نے تو انہیں ان نظریات سے متنفر سا کر دیا۔ جنگ بلقان، جنگ عظیم اول اور

---

(۱) نیرنگ خیال۔ اکتوبر ۱۹۳۲ء

جنگ عظیم کے بعد فاتح اقوام کا مفتوح اقوام اور ان کے علاوہ ایشیا اور افریقہ کے مختلف ممالک سے برتاؤ نے اقبال کے دل و دماغ پر زبردست اثر کیا۔ ممالک اسلامیہ کی تباہ حالی ان کے سامنے تھی۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ یہ سادہ لوح مسلمان مذہبی طور پر تو پہلے ہی سے تقلید اور تصوف کے ذہنی امراض میں مبتلا تھے۔ اب سیاسی طور پر وطنیت اور قومیت کے پھندوں میں گرفتار ہو گئے۔ مغربی خیالات سے متاثر نوجوان ملّا کے مذہب سے بیزار تھے۔ اور چونکہ ملائیت اور اسلام کو ایک ہی چیز سمجھ لیا گیا تھا اس لیے ان کی یہ بیزاری صرف ملائیت تک محدود نہ تھی بلکہ اس نے اپنی لپیٹ میں اسلام کے اعلیٰ اصولوں کو بھی لے لیا تھا۔ انیسویں صدی میں مادی اور طبیعیاتی علوم کی ترقی نے مذہب کے خلاف ایک عام رویہ پیدا کر دیا تھا۔ مذہبی رہنماؤں نے مذہب کو صرف ان جامد اصولوں تک محدود کر رکھا تھا جو زمانہ انحطاط کی پیداوار تھے۔ اور یہ رہنما ان اصولوں میں کسی قسم کی بھی تبدیلی کو روا نہ رکھتے تھے۔ اقبال نے ان جامد اصولوں، تقلید، تصوف، تقدیر کے خلاف آواز اٹھائی۔ اور مذہب کو موجودہ علوم کی روشنی میں پیش کیا اور تمام نوع انسان کو انسانیت کا پیغام دیا۔ یہ پیغام کسی ایک فرقہ، مذہب، قوم یا ملک کے لیے نہیں تھا بلکہ تمام انسانوں کے لیے۔ اگرچہ ان کا بلا واسطہ خطاب مسلمانوں سے تھا کیونکہ وہ اسلام کو معیارِ انسانیت سمجھتے تھے۔

اقبال ایک مفکر

اقبال پہلے ایک مفکر اور فلسفی تھے یا ایک شاعر؟ یہ ایک ایسا سوال ہے کہ اگرچہ اقبال نے اس کے متعلق خود بارہا اپنے خیالات کا اظہار فرمایا ہے۔ لیکن اس پر بجا طور سے دو رائیں ہو سکتی ہیں اور ہیں۔ مولانا عبدالسلام ندوی کو شکایت ہے کہ " ڈاکٹر صاحب پر جو کچھ لکھا گیا ہے۔ اس میں ان کی شاعرانہ حیثیت کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ اور انھوں نے جن حقائق و مسائل کے متعلق اپنے خیالات ظاہر کیے ہیں۔ ان کی توضیح کے لیے جو مثالیں ان کے کلام سے پیش کی گئی ہیں، ان میں شاعری بہت کم پائی جاتی ہے۔"[1] ایک اور مقام پر رقمطراز ہیں " ڈاکٹر صاحب کی اصلی حیثیت صرف شاعر کی ہے۔ فلسفی کی نہیں۔ لیکن افسوس اور افسوس کے ساتھ تعجب ہے کہ لوگوں نے ان کی شاعرانہ حیثیت کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے اور ان کو دنیا کے سامنے صرف ایک فلسفی۔ ایک مجدد اور ایک سیاست دان

---

(۱) ندوی - دیباچہ - ص ۳-۴

کی حیثیت سے پیش کیا ہے[۱]۔" قاضی عبدالحمید صاحب فرماتے ہیں "اقبال ایک شاعر تھا اور شاعری اس کے لیے جزوِ پیغمبری تھی۔ اور اس نے جو کچھ حاصل کیا تھا وہ سرچشمۂ حقیقت سے بلاواسطہ تعلق کا نتیجہ تھا۔ وہ صرف عقل کا ممنون احسان نہ تھا۔ بلکہ اپنی تمام وجدانی کیفیت کا۔ اس بنا پر اس کے خیالات کو ہم محدود معنی میں فلسفہ نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ وہ ایک مکمل تصور کائنات تھا جس کو شاعری کا رنگ و روپ دے کر اقبال نے دنیا کے سامنے پیش کیا۔ ہر بڑے شاعر کے لیے ایک تصور کائنات کا ہونا لازمی امر ہے۔ اسی طرح اقبال کا بھی ایک تصور کائنات تھا۔ جو لوگ اقبال کے کلام اور زندگی کو بحیثیت ایک شاعر کے سمجھنے کی کوشش کریں گے وہ اسے صحیح سمجھیں گے۔ لیکن جو لوگ اسے بحیثیت ایک فلسفی یا سیاست دان کے سمجھنے کی کوشش کریں گے ان کے لیے اقبال کا کلام اور اس سے زیادہ اس کی زندگی ایک عقدۂ لاینحل ہو کر رہ جائے گی۔ اقبال از اول تا آخر ایک شاعر تھا[۲]۔" اسی طرح مجنوں گورکھپوری لکھتے ہیں "اقبال کے فلسفیانہ میلانات اور ان کے پیغام میں ہم کچھ اس طرح محو ہو جاتے ہیں کہ ان کی ایک حیثیت کو جو سب سے زیادہ مستقل اور ممتاز ہے بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ہم بھول جاتے ہیں کہ اقبال کی پہلی اور آخری حیثیت شاعر کی ہے[۳]۔"

لیکن اقبال کو پہلے شاعر یا صرف شاعر مان لینا یک طرفہ رائے ہے۔ خود ڈاکٹر اقبال اس کے متعلق فرماتے ہیں: "شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کے کبھی میرا مطمح نظر نہیں رہا۔ کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لیے وقت نہیں۔ مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس۔ اس بات کو مدنظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں ان کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں[۴]۔"

مولانا سید سلیمان ندوی ہی کو ایک اور خط میں تحریر فرماتے ہیں:

"فن شاعری سے مجھے کوئی دلچسپی نہیں۔ ہاں بعض مقاصد خاص عزیز رکھتا ہوں جن کے بیان کے لیے اس ملک کے حالات و روایات کی رو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کر لیا ہے۔ ورنہ

نہ بینی خیر ازاں مرد فرودست کہ بر من تہمت شعر و سخن بست[۵]"

بلکہ انھوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ "حقیقت میں میں نے جو کچھ لکھا ہے۔ اس کی نسبت دنیائے شاعری سے کچھ بھی نہیں اور نہ کبھی میں نے SERIOUSLY اس طرف توجہ کی ہے[۶]۔"

---

(۱) ندوی ص ۱۸۵ (۲) رسالہ اردو اقبال نمبر، طبع جدید ص ۲۰۵ (۳) بحوالہ ندوی ص ۱۸۵

(۴) اقبال نامہ اول ص ۱۰۸ (۵) اقبال نامہ اول ص ۱۹۵ (۶) اقبال نامہ اول ص ۴۲۷

"یہ ہندی فارسی ہے ایک ایرانی کو کیا پسند آئے گی۔ میرے زیر نظر حقائق اخلاق و ملی ہیں۔ زبان میرے لیے ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ بلکہ فن شعر سے بھی میں بحیثیت فن کے نابلد ہوں"(۱)

غرض اقبال نے اپنے خطوط میں اس بات کی وضاحت کر دی ہے کہ ان کا اصل مقصد شاعری نہیں وہ تو یہ بھی نہ چاہتے تھے کہ ان کا شمار اس زمانہ کے شعرا میں ہو" میرا ادبی نصب العین نقاد کے ادبی نصب العین سے مختلف ہے۔ میرے کلام میں شعریت ایک ثانوی حیثیت رکھتی ہے اور میری ہرگز یہ خواہش نہیں کہ اس زمانے کے شعرا میں میرا شمار ہو۔" "آپ کو معلوم ہے کہ میں اپنے آپ کو شاعر تصور نہیں کرتا اور نہ کبھی بحیثیت فن کے میں نے اس کا مطالعہ کیا ہے۔ پھر میرا کیا حق ہے کہ صف شعرا میں بیٹھوں"(۲) اقبال نے بارہا اپنے اشعار میں بھی اس چیز کو واضح کیا ہے:

مری نوا میں نہیں ہے ادائے محبوبی   کہ بانگ صور سرافیل دل نواز نہیں

حدیث بادہ و مینا و جام آتی نہیں مجھ کو   نہ کر خارا شگافوں سے تقاضہ شیشہ بازی کا

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ   کہ میں ہوں محرم راز درون مے خانہ

نہ شیخ شہر نہ شاعر نہ خرقہ پوش اقبال   فقیر راہ نشین است و دل غنی دارد

شاعری زیں مثنوی مقصود نیست   بت پرستی، بت گری مقصود نیست

حسن انداز بیاں از من مجو   خوانسار و اصفہاں از من مجو

بہادر یار جنگ کہتے ہیں "بعض اوقات ایک سوال اٹھایا جاتا ہے کہ اقبال سب سے پہلے شاعر تھے یا فلسفی۔ ایک انسان کا فلسفہ بہ حیثیت انسان کے اس کی حقیقت کو بے نقاب کرتا ہے۔ شاعری

---

(۱) اقبال نامہ دوم ص ۲۵۴   (۲) اقبال نامہ دوم ص ۳۶۷

صرف ایک ادائے بیان ہے۔ ایک مفکر کی حیثیت سے فلسفیانہ موضوع پر اقبال کے نظریات ان کی عمر کی ترقی کے ساتھ ساتھ رواں رہے . . . . . ان کی شاعری ان کے خیالات کی صرف زبان ہے ہمیشہ پہلے آدمی آتا ہے اس کے بعد اس کی زبان آتی ہے۔ اس نقطۂ نظر سے وہ شاعر سے زیادہ فلسفی تھے۔[1]

سر ڈینی سن راس کے خیال میں " انہوں نے اپنے خیالات کے اظہار کے لیے اپنی شاعرانہ صلاحیتوں سے کام لیا۔ لیکن انہوں نے محسوس کیا کہ عوام تک پہنچنے کے لیے انہیں کلاسیکل فارسی شاعری مع اس کی تمام روایات اور تشبیہات کے معیار پر پورا اترنا چاہیئے۔ میں اکثر یہ سوچتا تھا۔ کہ اپنے خیالات کو ظاہر کرنے کا یہ طریقہ مناسب ہے جو انہوں نے اپنے لیے منتخب کیا ہے۔ کیونکہ اعلیٰ فارسی شاعری بذاتِ خود ایک مقصد بن جاتی ہے۔ اور فارسی کو عملی طور پر متاثر نہیں کرتی۔ بہر حال ۱۹۳۲ء میں انہوں نے اپنے خطبات شائع کرائے۔ جن میں انہوں نے اسلام کو مرکز بنا کر ایک بہتر نظام عالم قائم کرنے کے لیے اپنے نظریات اور مقاصد پیش کیے۔ اور غالباً وہ ان خطبات ہی کی بنا پر زیادہ بہتر طریقہ سے یاد رکھے جائیں گے۔[2]"

پروفیسر ایم۔ ایم شریف اقبال کی ان دونوں حیثیتوں میں توازن قائم رکھتے ہوئے فرماتے ہیں " ان میں فلسفہ اور شاعری کا ایک ایسا حسین امتزاج تھا جو ان سے پہلے کسی بھی بڑے مفکر یہاں تک کہ دانتے میں بھی نہیں ملتا۔ ان کی شاعری اور ان کا فلسفہ دونوں عظیم ہیں۔ غالباً ان کی شاعری کی عظمت ان کے فلسفہ میں اور ان کے فلسفہ کی عظمت ان کی شاعری میں پوشیدہ ہے۔ ان کے ذہنی ارتقا میں دونوں کا برابر حصہ ہے۔ اور کوئی بھی کسی سے پیچھے نہیں۔ ان کی تمام زندگی میں ان دونوں میں نہ صرف توازن قائم رہا بلکہ ان کی زندگی ان کا بہترین امتزاج ہے۔[3]"

اس میں تو کوئی شک ہی نہیں کہ " اقبال کی شاعرانہ شخصیت میں .... ایسی عظمت، رفعت، گہرائی۔ ایسا متحرک جمال۔ ایسا حسین جلال ہے کہ ناممکن ہے کوئی ان کا اور پھر دنیا بھر کے ادب کا نیک نیتی سے مطالعہ کرے اور پھر اقبال کو دنیا کے شاعروں کی اول ترین صف میں شمار نہ کرے۔ وہ صف جس میں صدیوں کے بعد کسی شاعر کو جگہ ملتی ہے۔ اور وہ صف جس میں ہومر، شیکسپیئر دانتے، کالیداس اور گوئٹے شامل ہیں۔[4]"

---

(۱) بحوالہ آہری ص ۲۹۴ (۲) رسالہ اردو اقبال نمبر طبع جدید ص ۱۴ (۳) IQBAL AS A THINKER PAGE 166 (۴) عزیز احمد ص ۵۹۲۔ ۵۹۳

لیکن اگر ہم اقبال شاعر اور اقبال فلسفی کا مقابلہ کریں تو اقبال شاعر کو شاعروں کی اول ترین صف میں شمار کرنے کے باوجود اقبال فلسفی کو اقبال شاعر سے بلندتر درجہ دینا پڑتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اقبال بحیثیت شاعر کے بلندترین مقام پر نہیں۔ وہ شاعروں کی صف اول میں ہیں لیکن فلسفہ میں ان کا مقام اس سے بھی بلند ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال ایک زبردست شاعر ہونے کے باوجود صرف شاعر نہ تھے بلکہ بر رنگ اعجاز شاعرانہ ایک پیغامبر۔ ایک مفکر اور ایک کلیم بھی۔ ان کی شاعرانہ عظمت سے انکار ممکن نہیں۔ لیکن شاعری ان کا اصل مقصد نہ تھا۔ بلکہ کسی اعلیٰ تر مقصد کو حاصل کرنے کا صرف ایک ذریعہ۔ انہوں نے بعض خاص مقاصد کے بیان کے لیے اس ملک کے حالات اور روایات کی رو سے نظم کا طریقہ اختیار کیا۔ وہ یہ اچھی طرح جانتے تھے کہ ایک شعر دل و دماغ پر جس طرح اثر انداز ہوتا ہے، نثر کا ایک جملہ اس سے محروم ہے۔ ابن تیمیہ نے مسئلہ وحدت الوجود کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ گو ابن تیمیہ کی زبردست منطق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور کیا ہے مگر حق یہ ہے کہ منطق کی خشکی شعر کی دلربائی کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔[1] " اور اسی بنا پر میں نے اس دقیق مسئلے کو فلسفیانہ دلائل کی پیچیدگیوں سے آزاد کر کے تخیل کے رنگ میں رنگین کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ اس کی حقیقت کو سمجھنے اور غور کرنے میں آسانی پیدا ہو۔"

نہ صرف یہ دقیق مسئلہ بلکہ اقبال نے اپنے اکثر خیالات نظم ہی میں پیش کیے ہیں۔ تاثر پذیری تو یقیناً نظم کا حصہ ہے لیکن وضاحت نثر کا۔ فلسفہ کا طالب علم جس قدر غالباً ان کے لیکچرز۔ تھیسس۔ بیانات۔ خطوط سے مستفید ہو سکتا ہے۔ شاید اس قدر ان کی نظموں سے نہیں۔ شاعری کو اظہار بیان بنانے کا یہ فائدہ تو ضرور ہوا کہ اقبال کے بعض خیالات بہت جلد مقبول ہو گئے۔ لیکن چند اور نقصانات کے علاوہ ایک زبردست نقصان یہ بھی ہوا کہ ہم ان کے تمام خیالات سے فائدہ نہ اٹھا سکے۔ ان کے اکثر نظریات اور خیالات ان کے مختلف اشعار میں منتشر ہیں۔ زندگی کے بعض پہلوؤں کے متعلق اقبال کے نظریات میں ہم اس طرح کھو گئے کہ کبھی یہ خیال بھی نہیں کرتے کہ اقبال نے دوسرے علمی اور عملی مسائل پر بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور خامی یہ پیدا ہو گئی کہ اقبال کے بعض خیالات پر جداگانہ تو بہت بہت کام ہوا لیکن انہیں ایک لڑی میں پرونے کی کوئی خاص کوشش نہیں کی گئی۔ اقبال کے نظریۂ خودی پر غالباً سب سے زیادہ زور دیا گیا ہے لیکن ان کے عام نظریۂ اخلاق میں

---

(۱) دیباچہ اسرار خودی اشاعت اول

ان کے نظریۂ خودی کی جو جگہ ہے اسے اس رنگ میں مرتب اور منظم نہیں کیا گیا ہے جس کی وہ مستحق ہے۔
اس موجودہ کتاب کا مقصد ان کے نظریۂ اخلاق کا اجمالی جائزہ اور خودی کی حیثیت کا تعین ہے۔

کسی مفکر کے افکار اور نظریات کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس کے ایک ایک نظریہ پر جداگانہ حیثیت سے نظر ڈالنے کے علاوہ اس کے تمام نظریات اور افکار کا بحیثیت مجموعی بھی مطالعہ کریں۔ ایک نظریہ کو دوسرے نظریات کی روشنی میں سمجھیں۔ اور ان تمام خیالات و افکار کو ایک منظم اور مربوط شکل دینے کی کوشش کریں۔ بصورت دیگر ان نظریات میں ہمیں کہیں ابہام نظر آئے گا اور کہیں تضاد۔ یہ بالکل دوسری بات ہے کہ کسی شخص کو اس کے پورے نظام فکر سے اختلاف ہو۔ بہرحال منطقی طور پر یہ ناممکن ہے کہ ایک منظم اور مربوط نظام فکر کے صرف کچھ اجزا قابل قبول ہوں۔ اور دوسرے شرف قبول پانے سے محروم۔ ایک مربوط نظام فکر ایک ایسی عمارت ہے کہ اس کی کسی ایک اینٹ کو بھی اس کی جگہ سے نہیں ہٹایا جا سکتا۔ ہٹانا تو درکنار جنبش بھی نہیں دی جا سکتی۔ اور اگر ایسا کرنے کی ناکام کوشش کی جائے تو وہ تمام عمارت ملبہ کا ایک ڈھیر بن کر رہ جاتی ہے۔

اقبال نے زندگی کے علمی اور عملی اکثر پہلوؤں پر ایک خاص نقطۂ نظر سے روشنی ڈالی ہے۔ ان کا ایک خاص مقصد ہے۔ ایک خاص زاویہ نگاہ ہے۔ وہ ایک خاص مدرسۂ فکر کے حامی اور پیرو ہیں۔ ان کے تمام خیالات اور نظریات اس خاص زاویہ کے مطابق ہیں۔ انھوں نے مابعد الطبیعیاتی، مذہبی، سیاسی، علمی، اخلاقی، تمدنی، تعلیمی، فنی، معاشی، غرض اکثر مسائل پر اپنے خیالات کا اظہار فرمایا ہے۔ عملی طور پر سمجھنے کے لیے ہم ان تمام نظریات کا الگ الگ مطالعہ کر سکتے ہیں اور کرنا چاہیئے۔ لیکن اس کے باوجود اس بنیادی چیز کو فراموش نہ کرنا چاہیئے کہ یہ ایک تسبیح کے مختلف دانے ہیں اور ایک دوسرے سے متعلق۔ اگر ہم اقبال کو حقیقتاً سمجھنا چاہتے ہیں تو ان تمام نظریات کا ایک دوسرے کی روشنی میں مطالعہ کرنا چاہیئے اور صرف اس وقت ہم اس کے مکمل نظام فکر کو سمجھ سکتے ہیں۔ اس مقصد کے حصول کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کے بنیادی نقطۂ نظر کو سامنے رکھتے ہوئے مختلف نظریات کا مطالعہ کیا جائے۔ اسی مقصد کے پیش نظر آئندہ صفحات میں ان کا نظام اخلاق پیش کیا جا رہا ہے۔ تاکہ ہم دیکھ سکیں کہ اقبال کے نظام فکر میں اخلاق کو کیا جگہ حاصل ہے۔ کیا وہ کسی خاص مدرسۂ فکر کے پیرو ہیں۔ اور اگر ہیں تو کیا انھوں نے کسی دوسرے کے یا دوسروں کے خیالات کو اپنے الفاظ میں پیش کر دیا ہے۔ یا ایک خاص مدرسۂ فکر کے حامی ہونے کے باوجود انھوں نے اس نظریہ کو بہتر الفاظ میں اور وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ کیا اس میں کچھ ترمیم و

تنسیخ کی ہے اور دوسرے منکرین سے متاثر ہونے کے باوجود ان کا نظریہ دوسروں سے کچھ مختلف ہے۔ اور اگر مختلف ہے تو کیا بہتر ہے یا اس کے برخلاف۔ علاوہ ازیں اقبال کے نظریۂ اخلاق کے مطالعہ سے شاید اقبال کے نظام فکر کو بحیثیت مجموعی سمجھنے میں کچھ مدد مل سکے۔

اقبال نے انسان کو ایک خاص زندگی کا پیغام دیا ہے۔ ان سے بہتر اس چیز کو اور کون جان سکتا تھا کہ انسانی زندگی میں انفرادی اور اجتماعی طور پر اخلاق کو جو جگہ حاصل ہے وہ ایک ایسی جگہ ہے کہ اس سے بہتر جگہ کسی اور چیز کے حصہ میں آ ہی نہیں سکتی۔ ہر قوم، ہر مذہب، ہر زمانہ میں اخلاق پر زور دیا گیا ہے۔ روحانی۔ دماغی۔ مادی۔ غرض کسی قسم کی ترقی بھی بغیر اعلیٰ اخلاق کے ممکن نہیں۔ ترقی کی عمارت جن بنیادوں پر استوار ہے ان میں سے ایک اخلاق ہے۔ ترقی کے دوسرے عناصر اور اخلاق میں عمل اور رد عمل کا تعلق ہے۔ دوسرے عناصر اخلاق کو آگے بڑھاتے ہیں اور اخلاق دوسرے عناصر کو، اور اس طرح انسانیت شاہراہ ترقی پر گامزن رہتی ہے۔ اخلاق کی اہمیت کے پیش نظر اقبال نے اپنی مختلف تحریروں اور اشعار میں اس پر بہت کافی زور دیا ہے۔ اگر ہم اس خطبہ صدارت کا مطالعہ کریں جو اقبال نے آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس ۱۹۳۰ء میں پیش کیا تھا تو صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ اقبال کی نگاہ میں اخلاق کی کس قدر اہمیت تھی:

"یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ بحیثیت ایک اخلاقی نصب العین اور نظام سیاست کے، اس آخری لفظ سے میرا مطلب ایک ایسی جماعت ہے جس کا نظم و انضباط کسی نظام قانون کے ماتحت عمل میں آتا ہو۔ اور جس کے اندر ایک مخصوص اخلاقی روح سرگرم کار ہو، اسلام ہی وہ سب سے بڑا جزو ترکیبی تھا جس سے مسلمانان ہند کی تاریخ حیات متاثر ہوئی۔ اسلام ہی کی بدولت مسلمانوں کے سینے ان جذبات و عواطف سے معمور ہوئے جن پر جماعتوں کی زندگی کا دارومدار ہے اور جن سے متفرق و منتشر افراد بتدریج متحد ہو کر ایک متمیز و معین قوم کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور ان کے اندر ایک مخصوص اخلاقی شعور پیدا ہو جاتا ہے۔ . . . کیونکہ اسلامی تمدن کے اندر ایک مخصوص اخلاقی روح کارفرما ہے۔"(۱)

لوتھر کی تحریک نے جس طرح حضرت عیسیٰ کے عالمگیر نظام اخلاق کو نقصان پہنچایا۔ اس کی طرف

---

(۱) حرف اقبال ص ۱۸

اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"خود لوتھر کو بھی اس امر کا احساس نہ تھا کہ جن مخصوص حالات کے ماتحت اس کی تحریک کا آغاز ہوا ہے اس کا نتیجہ بالآخر یہ ہوگا کہ مسیح (علیہ السلام) کے عالمگیر نظام اخلاق کی بجائے مغرب میں ہر طرف بے شمار اخلاقی نظام پیدا ہو جائیں گے۔ جو خاص خاص قوموں سے متعلق ہوں گے۔ اور لہذا ان کا حلقۂ اثر بالکل محدود ہو جائے گا۔ ...... اس نے (لوتھر کی تحریک) ایسی دنیا کی وحدت کو توڑ کر اسے ایک غیر مربوط اور منتشر کثرت میں تقسیم کر دیا جس سے اہل مغرب کی نگاہیں اس عالمگیر مطمح نظر سے ہٹ کر جو تمام نوع انسانی سے متعلق تھا، اقوام و ملل کی تنگ حدود میں الجھ گئیں[1]"

"مسیح (علیہ السلام) کا عالمگیر نظام اخلاق نیست و نابود ہو چکا ہے اور اس کی جگہ اخلاقیات و سیاسیات کے قومی نظامات نے لے لی ہے۔ اس سے اہل مغرب بجا طور پر اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ مذہب کا معاملہ ہر فرد کی اپنی ذات تک محدود ہے۔ اسے دنیوی زندگی سے کوئی تعلق نہیں[2]"۔

اقبال کے نزدیک اخلاق کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ وہ اخلاقی اقدار کو زندگی کے دوسرے شعبوں کی اقدار سے علاحدہ نہیں کرتے۔ وہ زندگی کو ایک وحدت مانتے ہیں۔ جسے دنیا اور دین کے مختلف خانوں میں منقسم نہیں کیا جا سکتا۔ ان سے بھی زیادہ محدود شعبوں میں زندگی کو تقسیم کرنے کا تو کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ سرمایہ دارانہ ذہنیت کی دنیا سے انہیں سب سے بڑی شکایت یہ ہے کہ "اس میں اخلاقی اقدار اقتصادی مسائل سے الگ کی جا چکی ہیں"۔ اقبال انسان میں ایک خاص اخلاقی شعور پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ یہ اخلاقی شعور صرف انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی بھی ہے۔ اس اخلاقی شعور کو پیدا کرنا کوئی آسان بات نہیں۔ اس کے لیے انسان کو اپنی تمام زندگی نئی بنیادوں پر استوار کرنی پڑے گی:

"اگر صحیح الدماغ انسانوں کا زبردست اجتماع موجود ہے اور ان کے دلوں میں جذبات کی گرمی ہے تو ان ہی کے اندر وہ اخلاقی شعور پیدا ہو جائے گا جسے ہم لفظ 'قوم' سے تعبیر کرتے ہیں۔ ...... یہ ایک نہایت ہی طویل اور صبر آزما عمل ہے۔ اس لیے کہ اس کا مطلب انسان کی زندگی کو عملاً ایک نئے سانچے میں ڈھالنا ہے۔ اور اس کے جذبات و احساسات کی دنیا کو یکسر پلٹ

---

(۱) حرف اقبال ص ۱۱ (۲) حرف اقبال ص ۲۰

دیتا ہے۔" اقبال کے خیال میں اس قسم کا شعور صرف اسلام ہی کے ذریعہ پیدا کیا جاسکتا ہے کیونکہ:

"اسلام محض انسان کی انفرادی، اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے۔ جو اس کے قومی اور نسلی نقطۂ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔"

غرض ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال نے انسانی زندگی میں اخلاق کی اہمیت واضح کی ہے۔ اس میں اخلاقی شعور پیدا کرنے کی کوشش کی اور اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے اپنا نظریہ پیش کیا۔ نہ صرف اجمالاً بلکہ تفصیلاً۔ دوسرے نظریات کی طرح اقبال نے اپنا نظریۂ اخلاق بھی اسلام سے لیا۔ اور موجودہ زمانہ کے حالات کو سمجھ کر عصر حاضر کے مفکرین کے خیالات سے مستفید ہو کر اسے ایک نئے طریقہ سے باقاعدہ علمی اور فلسفیانہ طور پر پیش کیا۔

شفیق مہدی پوری ۔

لاؤزی اور لاؤزیت

افکار سیاسی ہوں یا مجلسی، وقت کی پکار کا جواب ہوتے ہیں ۔ مفکر اپنے افکار میں وقت کی ضروریات کا حل پیش کرتا ہے ۔ اس کے لیے وسائل سوچتا ہے اور اسے مؤثر طور پر اذہان سے قریب تر کرنے کے لیے اپنے اسلوب بیان کو جاذب اور سلیقہ مند بناتا ہے ۔

لاؤزی چین کا ایک بڑا مفکر تھا ۔ مگر حالات کی پکار سے اکتا یا ہوا ۔ اس کے زمانہ میں چین کی شہنشاہی پر چاؤ خاندان قابض تھا ۔ لیکن امن چین، اضطراب و کش مکش کی ابتلا میں اسیر تھا ۔ کہیں بربریوں کے حملے تھے تو کہیں تاتاریوں کی یلغاریں تھیں ۔ ہر دن نئی مصیبت لے کر طلوع ہوتا تھا ۔ صوبے آزادی اور بغاوت کے لیے شہنشاہ کے خلاف سازشوں اور لڑائیوں میں مصروف تھے ۔ ہر صوبہ قریباً آزاد تھا ۔ کین وانگ شہنشاہ چین کی حکومت نیگسی کیانگ کے صوبہ میں محدود ہو چلی تھی ۔ نیگسی کیانگ کے پار بربری حکومت کرتے تھے ۔ کیانگ فانگ کے مشرق میں ایک چینی شہزادے "وو" نے حکومت قائم کر رکھی تھی ۔ وو نے کین وانگ کو بے دست و پا دیکھا تو حملہ کر کے کئی قلعوں پر قبضہ کر لیا ۔ غرض آپس کی سر پھٹول اور اقتدار طلبی نے اہل چین پر زندگی حرام کر رکھی تھی اور وہ اس مصیبت سے رہائی پانے کے لیے سوچنے پر مجبور تھے کہ لاؤزی نے اپنے افکار سے اہل چین کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا ۔

لاؤزی ۶۰۰ قبل مسیح میں چین کے صوبہ ہونان کے ایک گاؤں میں پیدا ہوا ۔ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے اس وقت چین کی شہنشاہی چاؤ خاندان کے قبضہ میں تھی ۔ لاؤزی کی پیدائش کا واقعہ بے حد عجیب ہے ۔

کہتے ہیں کہ کسی امیر کے ایک بوڑھے ملازم کو جس کی عمر ستر سال کی ہو چکی تھی شادی کا شوق چرایا ۔ بوڑھے نے سوچا اگر اولاد ہوتی تو مرنے پر رسومات مرگ ہی بجا لاتی ۔ کیونکہ چین میں رسومات مرگ کی

---

(۱) تاریخ چین از جیمز کرن

بجا آوری بڑی اہم شمار ہوتی ہے۔ یہ سوچ کر اس نے ایک چالیس سالہ عورت سے شادی کر لی۔
ایک دن بیوی گھر کے ایک کونے میں سو رہی تھی کہ دفعتہً ایک نور اس پر نازل ہوا جو بظاہر سورج کی ایک کرن سے مشابہ تھا۔ اس نور کے نزول سے اس کی حالت حاملہ کی سی ہو گئی۔ مگر ایک برس گزر گیا۔ اور بچہ پیدا نہ ہوا۔ اسی طرح دوسرا برس بھی گزر گیا۔ مگر شاخ امید میں پھل نہ آیا۔ خاوند متحیر تھا کہ یہ عجیب عورت ہے۔ حاملہ ہے مگر بچہ جننے کا نام تک نہیں لیتی۔ آخر یہ سمجھ لیا گیا کہ عورت حاملہ نہیں بلکہ کسی مرض کے باعث اس حالت میں ہے۔

جب اسی طرح کئی برس گزر گئے تو خاوند نے مایوسی کے عالم میں اسے طلاق دے دی۔ اب اس بچاری کا کوئی سہارا نہ تھا۔ عورتیں اس سے نفرت کرتی تھیں اور مرد حقارت و استہزا سے دیکھتے تھے۔ بچاری تنگ آ گئی۔ آخر اس نے آبادی کو چھوڑا اور جنگل سے رشتہ جوڑا۔ جہاں جھڑ بیری کے بیر کھاتی اور چشموں کے پانی سے پیاس بجھاتی۔ اسی طرح جب پینتالیس سال گزر گئے تو اسی جنگل میں اس کے ہاں ایک بچہ پیدا ہوا جس کے سر اور بدن کے تمام بال سفید تھے۔ لوگوں نے اس بچے کو لاؤزی یعنی "پیر نابالغ" کہنا شروع کیا اور آخر یہی نام مشہور ہو گیا۔

جب لاؤزی پڑھنے کی عمر کو پہنچا تو اسے پڑھنے کے لیے بٹھایا گیا۔ یہ پیر نابالغ اتنا ذہین نکلا کہ چند سال میں ہی مروجہ علوم کی تحصیل و تکمیل سے فارغ ہو گیا۔ اور اس کی علمی شہرت سارے چین میں پھیل گئی۔
شدہ شدہ یہ شہرت شہنشاہ چین تک جا پہنچی۔ اس نے لاؤزی کو بلایا اور اپنے کتب خانے کا داروغہ بنا لیا۔ اب کتابیں تھیں اور یہ پیر نابالغ۔ دن رات مطالعہ میں گزرتے۔ آخر اس نے اس قدر علمی سرمایہ جمع کر لیا کہ چند سال میں ہی چین کا فیلسوف اعظم مشہور ہو گیا۔ اور شاگردوں کا ایک مجمع اس کے گرد رہنے لگا۔ اس نے بہت سی کتابیں لکھیں جن میں سے ایک حکمت عملی میں ہے۔ جس نے اس فیلسوف کے نام کو حیات جاوید بخشی۔

جیمز کرن لکھتا ہے

"چینی نسل کے لحاظ سے حضرت نوحؑ کی اولاد ہیں۔ ان میں خدائے یگانہ کی پرستش و عبادت کا رواج تھا۔ مگر مرور زمانہ سے نہ وہ آباؤ اجداد رہے نہ وہ ماحول۔ نتیجہ یہ نکلا کہ حملہ آوروں نے اس ملک کے لوگوں کو اپنے دیوی دیوتاؤں کا غلام بنا لیا۔ اور اہل چین بت پرستی کی طرف مائل ہوتے ہوتے آخر پورے بت پرست بن گئے۔"

آج کے چین میں اگرچہ ان بدلیسی خداؤں کی بھی فرمانروائی حقیقی طور سے نہیں رہی۔ پھر بھی ذہنی طور سے بت پرستی کے نشانات باقی ہیں۔ اب عام چینی ہر قسم کی عبادت سے قریباً آزاد ہیں۔ ان کا سب سے بڑا دیوتا وطن اور سب سے بڑی عبادت وطن پرستی ہے۔

مؤلف "تاریخ کا مطالعہ" لکھتا ہے

"چین کے پرانے مذہب میں 'بڑی ہستی' کا تصور تھا۔ پرانے زمانہ کے چینی اسی 'بڑی ہستی' کی عبادت کیا کرتے تھے۔ اسی 'بڑی ہستی' کو زمین اور آسمانوں کا بادشاہ مانا جاتا تھا۔ پرانے زمانہ کے چینی مذہب کو مادیت سے کوئی لگاؤ نہ تھا۔ اس کا بنیادی اصول یہ تھا کہ آخر کار خدا نیکی کا اجر دیتا ہے۔ اور بدکار کو سزا ملتی ہے۔ خدا کی سزا میں نفرت یا ناراضگی نہیں ہوتی۔ خواہ کتنا ہی بدکار انسان اگر توبہ کر لے تو خدا اسے معاف کر دیتا ہے۔"

لاؤزی کا مذہب یہ تھا کہ دنیا فانی ہے۔ اور زندگی چار دن کی چاندنی۔ چاندنی کی بہار کو اندھیرا سمجھنا بے بصری ہے۔ زندگی خوشی اور مسرت سے ہم کنار رہنی چاہئیے۔ تفکرات حیات سے بچاؤ کے لیے ترک علائق بے حد ضروری ہے۔ کیونکہ اگر اپنے آپ کو بڑھانے، دوسرے کو گھٹانے یا دولت جمع کرنے کا فکر دامن گیر رہا تو عیش و نشاط رخصت ہوئے اور روحانی اطمینان حاصل نہ ہوا۔ جس چیز کو اہل دنیا عیش سمجھتے ہیں وہ درحقیقت عیش نہیں بلکہ رنج و الم ہے۔ کیونکہ اچھا کھانے پہننے کے لیے فکر لازم ہے۔ اور جب فکر ہوا تو عیش کہاں؟ اس لیے ترکِ دنیا کے سوا چارہ نہیں۔ کیونکہ نہ دنیا کا خیال ہو گا، نہ تفکرات حیات پیدا ہوں گے۔ نہ فکر و الم قریب آئے گا۔ جب عیش کا خیال ہی نہ ہو گا تو بے مائگی کا خیال کیوں آنے لگا۔ عیش و مایہ اسباب دنیا ہیں۔ اسباب دنیا کا ترک ہی حقیقی اطمینان و تسکین روح ہے۔ جب تک روح کو اطمینان حاصل نہ ہو اس وقت تک زندگی عیش و مسرت سے ہم آغوش نہیں ہو سکتی۔ روح کے اطمینان کے لیے مادی اسباب کا خیال تک نہ آنے دو۔ کیونکہ یہی مادی اسباب قلب و روح کے لیے فکر و پریشانی کا موجب بن جاتے ہیں۔

لاؤزی فقط گفتار ہی کا غازی نہ تھا بلکہ کردار کا بھی غازی تھا۔ وہ اپنے خیالات و نظریات کا حقیقی عامل تھا۔ اس نے ساری عمر دنیا کے اسباب اپنے گرد جمع نہیں کیے۔ اسے کسی چیز کا لالچ نہ تھا نہ فکر۔

لاؤزی کے بعد اس کی تعلیم کا سب سے بڑا مبلغ کسانگ ازی ہے۔ جس کا زمانہ چوتھی صدی قبل از مسیح

جیسے وہ کہتا ہے:

"آؤ تمہیں بتاؤں کہ مکمل طاؤ کیا ہوتا ہے۔ طاؤ کا جوہر یکسر تاریکی میں ملفوف ہے۔ اس کی انتہائی بلندی خاموشی اور عظمت میں ہے۔ وہاں نہ کچھ سننا ہے نہ دیکھنا۔ جب تمہاری آنکھیں کچھ نہ دیکھیں، تمہارے کان کچھ نہ سنیں اور تمہارا دل کچھ نہ سمجھے۔ تو ایسی حالت میں تمہاری روح تمہارے جسم کو سنبھال لے گی۔ اور جسم بہت زیادہ عرصہ تک زندہ رہے گا جو تمہارے اندر ہے اس پر نگاہ رکھو اور جو ذرائع تمہیں دنیا سے وابستہ رکھتے ہیں انہیں منقطع کر دو۔ زیادہ علم خطرناک ہوتا ہے۔ میں بارہ سو سال سے اسی انداز پر زندگی بسر کر رہا ہوں۔ اس پر بھی میرا جسم ابھی تک رو بہ انحطاط نہیں۔"

لاؤزی کو چین کا صوفی یا گوتم بدھ سمجھئے۔ جب ہندی گوتم ہندوستان میں ترکِ علایق کی تعلیم دے رہا تھا۔ ٹھیک اسی زمانے میں لاؤزی چین میں اپنے افکار کا مبلغ تھا۔ لاؤزی کے زمانہ میں اہل چین زندگی کی کش مکش میں اسیر تھے۔ حکمران طبقہ اپنے اقتدار کو بڑھانے کے لیے غریب عوام کے جان و مال سے کھیل رہا تھا۔ انہیں آئے دن جنگ کے شعلوں میں جھونکا جاتا تھا۔ لاؤزی نے یہ حالات دیکھے تو ان آفات سے عوام کو بچانے کے لیے اس نے ترکِ دنیا کا نسخہ تجویز کیا تاکہ عوام لالچ اور حرص کے باعث جنگی آتشکدوں کا ایندھن بننے سے بچ جائیں۔ اور حکمرانوں کے دل سے بھی اقتدار افزائی کا خیال مٹ جائے۔ بدھ نے بھی ہندوستان میں عوام کو برہمن مت کی گرفت سے چھڑانے کے لیے کچھ ایسا ہی نسخہ تجویز کیا تھا اور اس میں کامیاب بھی ہو گیا تھا۔ جب برہم ازم کو دوبارہ عروج حاصل ہوا۔ اور اس نے بدھ مذہب کو ہندوستان سے نکال دیا تو یہ بھی چین پہنچا۔ لاؤزی کے افکار نے زمین ہموار کر رکھی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اہل چین نے اسے جھٹ قبول کر لیا۔ اور اطراف چین میں بدھ مت کا ڈنکا بجنے لگا۔

لاؤزی کی وفات کے بعد اس کے شاگردوں نے ایک نئی بات پیدا کی کہ اگر دنیا کی فکر نہ ہو تو بھی موت کی فکر سے کون آزاد ہو سکتا ہے۔ اس کھٹکے سے نجات پانے کے لیے بھی حکیم لاؤزی کے پاس ایک نسخہ تھا۔ استاد کی یہ اکسیر ایسی ہے کہ موت کا کھٹکا بھی جاتا رہتا ہے۔

موت سے رستگاری کی خواہش کس کو نہیں۔ ایک عالم موت سے بچنے اور حیاتِ دوام حاصل کرنے کے لیے شاگردوں کے گرد جمع ہو گیا۔ خصوصاً امرا اور بازاری عورتیں تو حیاتِ جاوید کی بے حد متمنی ہوتی ہیں۔ ان ایسے لوگوں نے شاگردوں کے مذہب پر چلنے کے لیے اپنے آپ کو پیش کیا اور نسخۂ بقائے حیات کے پیچھے

پڑ گئے۔

آہستہ آہستہ حکیم کے بت بننے لگے۔اور لوگوں نے بقائے دوام حاصل کرنے کے لیے ان کی پرستش شروع کر دی۔حتیٰ کہ امراسے گزر کر شہنشاہِ چین بھی بقائے دوام کے لیے حکیم کے بت کی پرستش کرنے لگا۔ حکیم کے شاگرد اسے نسخۂ بقا بھی پلانے لگے۔

کہتے ہیں کہ جب شہنشاہ اوئی چین کے تخت پر بیٹھا تو وہ نسخۂ بقائے حیات کے لیے بے حد مضطرب تھا۔لاؤزی کے شاگرد اسے یہ نسخہ بلا ناغہ پلانے لگے۔ وزیر نے یہ حالت دیکھی تو سمجھانے کی کوشش کی۔ مگر اس نے ایک نہ سنی۔ ایک روز اکسیر کا پیالہ شہنشاہ کے حضور پیش کیا گیا۔تو وزیر نے پیالہ چھین لیا اور خود پی گیا۔شہنشاہ وزیر کی اس حرکت پر بہت غضب ناک ہوا۔اسی وقت جلادوں کو طلب کیا۔اور وزیر کو قتل کرنے کا حکم دے دیا۔

وزیر باتدبیر جلادوں کو دیکھ کر ہنسا اور عرض کی۔شہنشاہ سلامت! آپ نے جلادوں کو میرے قتل کرنے کے لیے طلب فرمایا ہے۔ حالانکہ آپ کے سامنے میں ابھی ابھی اکسیرِ حیات پی چکا ہوں۔ یہ مجھے کس طرح قتل کریں گے؟ لیکن نہیں۔ میں قتل ہونا چاہتا ہوں تاکہ میرے قتل سے آپ پر اکسیر کا فریب کھل جائے۔ شہنشاہ نے وزیر کو معاف کر کے تلوار کے منہ سے بچا لیا۔ اور اسے خلعت بھی دیا۔مگر نہ تو اکسیر کا اعتماد اور ساتھ چھوڑا اور نہ بت پرستی سے منہ موڑا۔

آخر لاؤزی پرستی اتنی بڑھی کہ ملک میں سینکڑوں بت خانے قائم ہو گئے۔اور بت پرستی کو بہت عروج حاصل ہوا۔لاؤزی کے شاگردوں کو بڑے بڑے عہدے ملے اور لاؤزی کے فلسفہ کے شارحوں کی خاص عزت اور وقعت ہونے لگی۔ انہیں لوگ "ٹی انزی" یعنی بہشتی حکیم کے لقب سے پکارنے لگے۔

شاگردوں نے لاؤزی کا نام خوب اچھالا۔اور اس کے نام سے اس کے فلسفہ میں علم نجوم، رمل اور سحر و طبابت کو بھی شامل کر لیا۔شاگردوں کا اعتماد و اقتدار اتنا بڑھا کہ امرائے خاص میں شمار ہونے لگے۔ انہوں نے اکسیرِ حیات کے بہانے بہت سے ناپسند شہنشاہوں کو زہرِ قاتل پلایا۔خواجہ سراؤں نے بھی ان سے فائدہ اٹھایا۔اور انہیں کی مدد سے جب وہ کسی بادشاہ سے ناراض ہوتے تو اسے شربتِ اکسیرِ حیات کی بجائے شربتِ مرگ پلا کر ہمیشہ کے لیے موت کی آغوش میں سلا دیتے۔

لاؤزی کے بعد اس کے شاگردوں کے بھی بت بنائے گئے۔اور ان سے مندروں کو سجایا گیا۔ان کی پوجا کی گئی اور انہیں اپنے دیوتاؤں میں شامل کیا گیا۔

تصنیفات
ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیمؒ

تشبیہات رومی

مولانا جلال الدین رومی تشبیہ و تمثیل کے بادشاہ ہیں اور ہر باریک نکتے کی وضاحت کرنے کے لیے ایسی دلنشیں تشبیہ دیتے ہیں جو یقیں آفریں بھی ہوتی ہے اور وجد آور بھی۔ رومیات کے مشہور عالم اور نامور مفکر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے ان تشبیہات کو بڑے دلکش اور وجد آفریں انداز میں بیان کیا ہے۔ قیمت -/۸ روپے

حکمت رومی

جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جو ماہیت نفس انسانی، عشق و عقل، وحی و الہام، وحدت وجود، احترام آدم، صورت و معنی، عالم اسباب اور جبر و قدر جیسے اہم ابواب پر مشتمل ہے۔ قیمت تین روپے آٹھ آنے

افکار غالب

یہ مرزا غالب کے بلند پایہ فلسفیانہ کلام کی تشریح ہے اس کتاب کی اشاعت سے اردو ادب میں قابل قدر اضافہ ہوا ہے۔ قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے

الٰہیات رومی (انگریزی)

اس بیش بہا تصنیف میں رومی کے افکار و تصورات کی تشریح کی گئی ہے جو الٰہیات اسلامی کی تاریخ میں غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ کتاب عالم مادی۔ عالم روحانی، تخلیق ارتقا، عشق، مشیت، انسان کامل، فنا و بقا، وجود باری تعالیٰ، وحدت وجود اور وحدت شہود جیسے اہم ابواب پر مشتمل ہے۔ قیمت ۳ روپے ۱۲ آنے۔

فکر اقبال

یہ بلند پایہ تصنیف اقبالیات میں گراں قدر اضافہ ہے جس میں حضرت علامہ اقبال کی شاعری اور فلسفہ کے ہر پہلو کی بڑے دلکش انداز میں تشریح کی گئی ہے۔

قیمت دس روپے

اسلام اینڈ کمیونزم

یہ اسلامی اور اشتراکی نظریات کا تقابلی مطالعہ ہے جس میں اسلامی تصورات کی خصوصیات واضح کی گئی ہیں۔ قیمت دس روپے

اسلام کا نظریۂ حیات

ڈاکٹر صاحب کی انگریزی تصنیف "اسلامک آئیڈیالوجی" کا ترجمہ ہے۔ کتاب خوشنما ٹائپ میں چھپی ہے۔ قیمت آٹھ روپے

ملنے کا پتہ: سیکریٹری ادارۂ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

محمد مظہر الدین صدیقی

اجتماعی انحطاط کے قرآنی قوانین

زوال پذیر اور شکست آمادہ اقوام کی ایک خصوصیت جس پر قرآن نے بار بار روشنی ڈالی ہے۔ ان کی طبقاتیت ہے۔ یعنی ان کے اندر طبقاتی تفریق اور امیر و غریب کا امتیاز نہایت شدید اور مکروہ صورت اختیار کرلیتا ہے اور طبقاتی تقسیم اتنی گہری، مضبوط اور مستحکم ہو جاتی ہے کہ ایک طبقہ اور دوسرے طبقہ کے خیالات و افکار، معتقدات، طرز رہائش اور طریق زندگی میں کوئی مناسبت یا مشابہت باقی نہیں رہتی۔ چنانچہ حسب ذیل آیاتِ قرآنی میں زوال پذیر قوموں کی طبقاتیت کا ذکر کیا گیا ہے:

فقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة واترفناهم في الحيوة الدنيا ما هذا الا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون ولئن اطعتم بشراً مثلكم انكم اذاً لخاسرون - ايعدكم انكم اذا متم وكنتم تراباً وعظاماً انكم مخرجون هيهات هيهات لما توعدون - ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين -

نوحؑ کی قوم کے سردار جنہوں نے خدا کا انکار کیا اور آخرت کی تکذیب کی اور جنہیں ہم نے زندگی کا عیش دیا تھا کہنے لگے کہ یہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ تمہارے ہی جیسا ایک انسان ہے جو تم کھاتے ہو وہی کھاتا ہے اور جو تم پیتے ہو وہی پیتا ہے اگر تم نے اپنے ہی جیسے ایک آدمی کی اطاعت کی تو گھاٹے میں رہو گے کیا یہ تم سے وعدہ کرتا ہے کہ جب تم مرنے کے بعد مٹی میں مل جاؤ گے اور تمہاری ہڈیاں تک گل جائیں گی اس وقت پھر تمہیں زندہ کیا جائے گا۔ کیسی حیرت انگیز بات ہے جس کا یہ تم سے وعدہ کرتا ہے۔ زندگی تو بس یہی زندگی ہے اسی میں مرنا ہے اور جینا ہے اور یہ کبھی نہ ہوگا کہ ہم موت کے بعد پھر اٹھائے جائیں گے۔

اس آیت میں ہمیں قرآن نے بتایا ہے کہ سچائی کا انکار کرنے والے وہی لوگ تھے جنہیں خدا نے عیش و دولت کے وسائل سے بہرہ مند کیا تھا اور جو اپنی سوسائٹی میں لیڈروں کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس طرح قرآن نے یہاں ایک زوال پذیر طبقہ کا ذکر کیا ہے۔ پوری قوم کا ذکر نہیں کیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن قومی اور اجتماعی زندگی کی طبقاتی ہیئت (CLASS STRUCTURE) کو بھی تاریخ کا ایک اہم

عامل (FACTOR) قرار دیتا ہے کیونکہ اس کی اکثر آیات میں رسولوں سے سرکشی اور قانونِ الٰہی سے انحراف کے عمل کو قوم کے بڑے بڑے مالدار افراد کی جانب منسوب کیا گیا ہے۔ ذیل کی آیت میں بھی قرآن ایک خاص طبقہ کو انکار و الحاد کے لیے موردِ الزام قرار دیتا ہے:

وما ارسلنا فی قریۃ من نذیر الا قال مترفوھا انا بما ارسلتم بہ کافرون ۔

اور ہم نے کسی آبادی میں کوئی ڈرانے والا نہیں بھیجا بجز اس کے کہ اس آبادی کے خوش حال طبقہ نے علانیہ کہنا شروع کیا کہ جس پیغام کو تم پیش کرتے ہو ہمیں اس کی صداقت سے انکار ہے۔

حضرت نوحؑ کے واقعہ میں بھی قرآن ان کی قوم کے بڑے بڑے سرداروں کے علاوہ عام لوگوں کا تذکرہ نہیں کرتا ہے، بلکہ اس کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قوم کے مالدار طبقات اپنے غریب ہم قوم افراد کو بڑی حقارت اور ذلت کی نظر سے دیکھتے تھے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:

فقال الملاء الذین کفروا من قومہ ما نراک الا بشرا مثلنا وما نراک اتبعک الا الذین ھم اراذلنا بادی الرای ۔

قوم نوحؑ کے وہ سردار جنہوں نے کفر کی راہ اختیار کی تھی کہنے لگے کہ ہم تو تجھ میں اپنے ہی جیسے آدمیوں کی صفات دیکھتے ہیں۔ اور تیری بات ماننے والوں میں ہم انہیں کی تعداد زیادہ دیکھتے ہیں جن کو ہماری سوسائٹی میں ذلیل اور بیوقوف سمجھا جاتا ہے۔

فرعون اور موسیٰ کے واقعہ میں بھی قرآن تمام مصریوں کے بجائے فرعون اور اس کے سرداروں کا ذکر کرتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بانیٔ فساد اصل میں یہی طبقہ تھا۔ اور حضرت موسیٰ کے خلاف فرعون کی جو کشمکش جاری تھی اس میں عوام الناس کا کوئی حصہ نہ تھا۔ چنانچہ حضرت موسیٰؑ فرماتے ہیں:

وقال موسیٰ ربنا انک اتیت فرعون وملاہ زینۃ واموالا فی الحیوۃ الدنیا ربنا لیضلوا عن سبیلک ۔

اور موسیٰ نے کہا کہ اے رب تو نے فرعون اور اس کے سرداروں کو دنیوی زندگی کی دولت اور زینت عطا کی ہے تاکہ وہ تیری راہ سے دور ہو جائیں

یہ بات کہ قوموں میں گمراہی، ظلم اور کفر و شرک کے بانی مبانی زیادہ اونچے طبقہ کے لوگ ہی ہوں گے قرآن کی حسب ذیل آیات سے بھی ظاہر ہوتا ہے:

اذ تبرا الذین اتبعوا من الذین اتبعوا وراوا العذاب وتقطعت بھم الاسباب وقال الذین اتبعوا لو ان لنا کرۃ

جب وہ جنہیں لیڈر بنایا گیا تھا ان سے بیزار ہو جائیں گے جو ان کے پیرو تھے اور عذاب کو دیکھیں گے اور ان کے تعلقات کٹ جائیں گے اور وہ جو پیرو تھے کہیں گے کاش کہ ہمارے لیے

فنتبرأ منهم كما تبرّؤا منا۔ وقالوا ربنا انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا۔ ربنا آتهم ضعفين من العذاب۔

دنیا میں پھر واپس جانا ہوتا تو ہم اپنے لیڈروں سے بیزار ہوتے جس طرح وہ آج ہم سے بیزار ہیں۔ اور انہوں نے کہا کہ اے ہمارے رب، ہم نے اپنے لیڈروں اور بڑوں کی پیروی کی تو انہوں نے ہم کو بھی راہ سے ہٹا دیا۔ اے ہمارے رب تو ان کے عذاب کو دوگنا کر دے۔

ان آیات پر مجموعی حیثیت سے غور کیا جائے تو دو چار باتیں صاف نظر آئیں گی۔ ایک یہ کہ زوال پذیر، اور تباہ شدنی اقوام میں طبقاتی تفریق اتنی شدید اور نمایاں صورت اختیار کر لیتی ہے کہ دولت مند اور خوش حال طبقات اپنی ایک الگ اور مستقل قوم بنا لیتے ہیں اور عوام الناس کو نفرت و تحقیر کی نگاہ سے دیکھنے لگتے ہیں۔ ویسے طبقات تو ہر زمانہ میں ہوتے ہیں اور اسی طرح دولت و غربت کا فرق و امتیاز بھی کسی نہ کسی درجہ میں ضرور موجود رہتا ہے۔ لیکن جب قوم مبتلائے شکست ہونے والی ہوتی ہے تو دولت مند طبقہ اور عامۃ الناس کی زندگی میں اتنی وسیع خلیج حائل ہو جاتی ہے کہ قوم کے کرتا دھرتا اور رہنما اکثریت کے خیالات و افکار اور جذبات و احساسات سے بالکل بے گانہ اور ناآشنا ہو جاتے ہیں۔ ان کے مصائب و تکالیف، ان کی حاجات و ضروریات اور ان کی شکایات حکمران طبقہ کے کانوں تک پہنچنے ہی نہیں پاتیں۔ یا پہنچتی ہیں، تو ہزاروں واسطوں در واسطوں سے اور بالکل غلط اور مسخ شدہ صورت میں۔ جب کسی قوم کے مختلف طبقات میں ایسی وسیع اور ناقابلِ عبور خلیج حائل ہو جائے کہ عوام کی زندگی اور حکمران طبقہ کی زندگی کا کسی ایک نقطہ پر بھی اتصال نہ ہو سکے اور دونوں اپنی اپنی جگہ ایک علاحدہ اور مستقل قوم بن جائیں تو سمجھ لینا چاہیئے کہ اس قوم کی تباہی کا وقت آن پہنچا ہے۔

سابقہ آیات میں قرآن نے گمراہ اور زوال آمادہ طبقات کی ایک اور صفت کا بھی ذکر کیا ہے جسے وہ اتراف کہتا ہے یعنی خوش حالی کا غرور اور دولت کی سرمستی۔ چنانچہ اوپر جن آیات کا حوالہ دیا گیا ہے ان میں سے اکثر آیتوں میں زوال پذیر قوموں اور طبقوں کی اس خصوصیت کا ذکر موجود ہے۔

مظفر ملک

ڈاکٹر اقبال بحیثیت مرثیہ گو

مرثیہ کا تعلق اُن شعری تخلیقات سے ہے جو اصطلاحاً محرکات داخلی کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ کیونکہ جب کوئی شاعر اپنے کسی محبوب، عزیز یا قومی رہنما کی موت یا کسی قوم، ملک یا شہر کی تباہی سے بہت زیادہ متاثر ہوتا ہے تو اپنے ذاتی کوائف، واردات، افکار اور تجربات کا اس طرح ابلاغ و اظہار کرنا چاہتا ہے کہ جو کچھ اس پر بیتی ہے دوسروں پر بھی منتقل ہو جائے۔ اور یوں اس کے خیالات و احساسات جو شعری جامہ اختیار کر لیتے ہیں اسے ہم مرثیہ کا نام دیتے ہیں۔

اردو ادب میں مرثیہ کی اصطلاح سے لکھنؤ کے مخصوص ماحول سے متعلق وہ نیم مذہبی، نیم تاریخی اور نیم مجلسی اوصاف کی حامل نظم مراد ہے جس میں داستانِ کربلا و مصائب اہل بیت اور واقعات شہادت حضرت امام حسین علیہ السلام و رفقائے عظام کا بیان ہو۔ اس لیے 'مرثیہ' کا کلمہ سنتے ہی ہمارا ذہن فوراً اس مخصوص 'اصطلاحی مرثیہ' کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور ہم شعر و سخن کے ان شہ پاروں کو نظر انداز کر جاتے ہیں جو شخصی یا اجتماعی تاثرات کے ماتحت منظوم ہوتے ہیں۔

لیکن اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ غم و الم کے جذبات کے اظہار کے لیے جس زبان و بیان کی ضرورت ہوتی ہے اس کے ارتقاء میں اس 'اصطلاحی مرثیہ' کا نمایاں حصہ ہے۔ اور اردو زبان کے کسی شاعر کے لیے ممکن نہیں کہ 'غم انگیز جذبات' کے اظہار کے لیے بالواسطہ یا بلا واسطہ اس ذخیرۂ الفاظ و انداز بیان سے متاثر نہ ہو جو مرثیہ گو شعراء کی بدولت اردو ادب میں منتقل ہوا۔ مولانا حالی کا قومی زوال کے ماتم کے لیے مسدس کا انتخاب کرنا ہی اس امر کی دلیل ہے کہ ذہنی طور پر وہ کسی نہ کسی حد تک 'اصطلاحی مرثیے' سے متاثر تھے۔

اس بحث سے مقصود یہ ہے کہ علامہ مرحوم سے قبل اردو زبان میں مذہبی، شخصی اور اجتماعی مرثیوں کے نمونے موجود تھے۔ اور موزوں ذخیرۂ الفاظ کی بھی کمی نہ تھی۔ یعنی فنی ارتقاء کے لحاظ سے یہ صنف سخن بھی کسی طرح کم مایہ نہ تھی۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ احساسات و جذبات کی وہ شدت جو

علامہ مرحوم کے لکھے ہوئے مرثیوں میں نمایاں ہے ان سے پیشتر اگر مفقود نہیں تو کمیاب ضرور ہے۔ علامہ نے مذہبی مرثیے نہیں لکھے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ حضرت امام حسین علیہ السلام کی بے مثل جرأت اور قربانی کی عظمت اور مقاصد سے اس قدر متاثر ہیں کہ اس واقعے کے بیان میں غم انگیز جذبات کی بجائے حریت نواز خیالات کی اشاعت کو زیادہ اہمیت دیتے ہوئے فلسفۂ شہادت کے بیان پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ مثنوی 'رموزِ بے خودی' میں حضرت امام مظلوم کے متعلق اپنے تاثرات کو اس طرح بیان فرماتے ہیں:

عشق را آرامِ جاں حریت است
ناقہ اش را ساربان حریت است

آں شنیدستی کہ ہنگامِ نبرد
عشق با عقلِ ہوس پرور چہ کرد

آں امامِ عاشقاں پورِ بتولؓ
سروِ آزادے ز بستانِ رسولؐ

اللہ اللہ بائے بسم اللہ پدر
معنیٔ ذبحِ عظیم آمد پسر

بہرِ آں شہزادۂ خیر الملل
دوشِ ختم المرسلینؐ نعم الجمل

سرخ رو عشقِ غیور از خونِ او
شوخیٔ ایں مصرعہ از مضمونِ او

درمیانِ اُمت آں کیواں جناب
ہمچو حرفِ قل ہو اللہ در کتاب

موسیٰ و فرعون و شبیر و یزید
ایں دو قوت از حیات آید پدید

زندہ حق از قوتِ شبیری است
باطل آخر داغِ حسرت میری است

چوں خلافت رشتہ از قرآں گسیخت
حریت را زہر اندر کام ریخت

خاست آں سر جلوۂ خیر الامم
چوں سحاب قبلہ باراں در قدم

بر زمینِ کربلا بارید و رفت
لالہ در ویرانہ ہا کارید و رفت

تا قیامت قطعِ استبداد کرد
موجِ خونِ او چمن ایجاد کرد

بہرِ حق در خاک و خوں غلطیدہ است
پس بنائے لا الہ گردیدہ است

مدعائش سلطنت بودے اگر
خود نکردے با چنیں ساماں سفر

دشمناں چوں ریگِ صحرا لاتعد
دوستانِ او بہ یزداں ہم عدد

سرِ ابراہیمؑ و اسمٰعیلؑ بود
یعنی آں اجمال را تفصیل بود

عزمِ او چوں کوہساراں استوار
پائدار و تند سیر و کامگار

تیغ بہر عزت دین است وبس — مقصد او حفظ آئین است وبس
ماسوی اللہ را مسلماں بندہ نیست — پیش فرعونے سرش افگندہ نیست
خونِ او تفسیر ایں اسرار کرد — ملتِ خوابیدہ را بیدار کرد
تیغ لا چوں از میاں بیروں کشید — از رگِ اربابِ باطل خوں کشید
نقشِ الا اللہ بر صحرا نوشت — سطرِ عنوانِ نجاتِ ما نوشت
رمزِ قرآں از حسینؓ آموختیم — ز آتشِ او شعلہ ہا اندوختیم
شوکتِ شام و فرِ بغداد رفت — سطوتِ غرناطہ از ہم یاد رفت
تارِ ما از زخمہ اش لرزاں ہنوز — تازہ از تکبیرِ او ایماں ہنوز

اے صبا اے پیکِ دور افتادگاں
اشکِ ما بر خاکِ پاکِ او رساں

خاندانِ رسالت سے حضرت علامہ کی عقیدت ان کے کلام سے جا بجا ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن واقعاتِ شہادت کے بیان میں مرثیت کے پہلو کو ہمیشہ نظر انداز کر دیتے ہیں۔ کیونکہ حضرت امام حسینؓ کی شہادت میں وہ اسلام کے فروغ کے راز کو سربستہ سمجھتے ہیں:

گرچہ ہر مرگ است بر مومن شکر — مرگِ پورِ مصطفےٰ چیزے دگر

ان کے کلام میں مرثیت کا پہلو وہاں نمایاں ہوتا ہے جہاں قومی زوال کا ذکر ہو۔ مثلاً جب وہ سلطان محمود کے مزار پر پہنچتے ہیں تو بے قرار ہو جاتے ہیں:

خیزد از دل نالہ ہا بے اختیار — آہ ایں شہرے کہ ایں جا بود پار
آں دیار و کاخ و کو ویرانہ ایست — آں شکوہ و فال و فر افسانہ ایست

اس کی صاف وجہ ہے کہ انہیں سلطان محمود کی ذات سے کوئی بحث نہیں بلکہ ان کی بے اختیاری کی وجہ وہ اجتماعی زوال ہے جس کے آثار انہیں غزنی کے ویرانہ میں نظر آتے ہیں۔ چنانچہ اس کے بعد والی نظم بعنوان "مناجات مردِ شوریدہ در ویرانہ غزنی" میں وہ یوں گوہر افشاں ہوتے ہیں:

اے خدائے نقش بند جان و تن — با تو ایں شوریدہ دارد یک سخن
فتنہ ہا ایں سنم در ایں دیر کہن — فتنہ ہا در خلوت و در انجمن
عالم از تقدیر تو آمد پدید — یا خدائے دیگر او را آفرید

ظاہرش صلح و صفا باطن ستیز — اہل دل را شیشۂ دل ریز ریز
صدق و اخلاص و صفا باقی نماند — "آں قدح بشکست و آں ساقی نماند"

قومی و اجتماعی زوال کے ماتم کے سلسلے میں "اشکے چند برافتراق ہندیاں" کے عنوان سے "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق" میں اپنے غم و الم کا اظہار اس طرح کیا ہے:

اے ہمالہ اے اٹک اے رود گنگ — زیستن تا کے چناں بے آب و رنگ
پیر مرداں از فراست بے نصیب — نوجواناں از محبت بے نصیب
شرق و غرب آزاد و ما نخچیر غیر — خشت ما سرمایۂ تعمیر غیر
زندگانی بر مراد دیگراں — جاوداں مرگ است نے خواب گراں
نیست ایں مرگے کہ آید زآسماں — تخم او بالد از اعماق جاں
صید او نے مردہ شو خواہد نہ گور — نے ہجوم دوستاں از نزد و دور

اجتماعی یا ملی مرثیہ کے ضمن میں اب تک جتنی مثالیں پیش کی گئی ہیں۔ وہ علامہ کے فارسی کلام میں سے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس قبیل کا اردو کلام نہ صرف یہ کہ فارسی کلام کی نسبت مقدار میں کئی گنا زیادہ ہے بلکہ جذبات و احساسات کی شدت کی وجہ سے اس کا درجہ بھی بہت بلند ہے۔ اس سلسلہ کا سب سے پہلا مرثیہ جزیرہ سسلی کے "حسن عالم سوز کے نظارہ آتشیں" کے ماتم میں ہے۔ شاعر نے اپنے دل کے درد کی تصویر کشی جن مناسب الفاظ میں کی ہے اس کا جواب ناممکن ہے۔ مطلع ہی کتنا درد انگیز ہے:

رولے اب دل کھول کر اے دیدۂ خونبار — وہ نظر آتا ہے تہذیب حجازی کا مزار

آخری بند ملاحظہ ہو کس قدر درد آمیز ہے:

ہے ترے آثار میں پوشیدہ کس کی داستاں؟ — تیرے ساحل کی خموشی میں ہے انداز بیاں
درد اپنا مجھ سے کہہ میں بھی سراپا درد ہوں — جس کی تو منزل تھا میں اس کارواں کی گرد ہوں
رنگ تصویر کہن میں بھر کے دکھلا دے مجھے — قصہ ایام سلف کا کہہ کے تڑپا دے مجھے

میں ترا تحفہ سوئے ہندوستاں لے جاؤں گا
خود یہاں روتا ہوں اوروں کو وہاں رلواؤں گا

سسلی کی گزشتہ عظمت کے مرثیہ کے بعد بلاد اسلامیہ یعنی دلی، بغداد، قرطبہ، قسطنطنیہ اور یثرب کا ذکر اسی انداز میں کیا گیا ہے۔ دلی کو "مسجود دل غم دیدہ اور خانقاہ عظمت اسلام" کے موزوں خطابات

عنایت فرماتے ہیں۔ ذرے ذرے میں لہو اسلاف کا خوابیدہ ہے۔" کتنا غم انگیز ہے! لیکن اس نظم میں ماضی کی شان و شوکت کے ولولہ خیز بیان کے باوجود مرثیت کا وہ امتزاج نہیں جو مسلسل والی نظم میں تھا۔ اس کی وجہ بظاہر یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس میں روشن مستقبل کی رجائی کیفیات نے یاس اور مرثیت کے تاثر کو دبا دیا ہے۔ آخری شعر ہے:

جب تلک باقی ہے تو دنیا میں باقی ہم بھی ہیں　　　صبح ہے تو اس چمن میں گوہر شبنم بھی ہیں

تھوڑا سا آگے چلیں تو اس سلسلہ کی شاہکار نظم بعنوان "گورستان شاہی" ہے۔ یہاں شاعر منظر فطرت کے بیان سے حزنیہ تاثر پیدا کرنے کی کامیاب کوشش کرتا ہے۔ جو گھٹا تو ایک مکدر، خاموش اور سنسان رات کا ہے مگر تصویر شاعر کے اپنے جذبات کی ہے:

چاندنی پھیکی ہے اس نظارۂ خاموش میں
صبح صادق رو رہی ہے رات کی آغوش میں
کس قدر اشجار کی حیرت فزا ہے خامشی　　　بربطِ قدرت کی دھیمی سی نوا ہے خامشی
باطنِ ہر ذرۂ عالم سراپا درد ہے
اور خاموشی لبِ ہستی پہ آہِ سرد ہے

اس نظم میں نہ صرف یہ کہ دنیا کی بے ثباتی، گذشتہ عظمت کی یاد، موت کے آہنی چنگل کی مضبوطی کے مضامین کا فنکارانہ بیان ہے جو بجائے خود حزنیہ تاثرات پیدا کرنے کا بہت بڑا حربہ ہیں بلکہ بعض اشعار تو خالص "بین" کے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ بند دیکھیے:

شورشِ بزمِ طرب کیا، عود کی تقریر کیا!　　　دردمندانِ جہاں کا نالۂ شبگیر کیا!
عرصۂ پیکار میں ہنگامۂ شمشیر کیا!　　　خون کو گرمانے والا نعرۂ تکبیر کیا!
اب کوئی آواز سوتوں کو جگا سکتی نہیں
سینۂ ویراں میں جانِ رفتہ آ سکتی نہیں

شکوہ اور جواب شکوہ: مسدس حالی کی صدائے بازگشت ہیں۔ صرف اندازِ بیان کا فرق ہے۔ دونوں کا موضوع قومی ادبار ہے۔ شکوہ کے آخری آٹھ بند اور جواب شکوہ کا بیشتر حصہ مسلمانوں کے اجتماعی زوال کے اسباب سے بحث کرتا ہے۔ نیز اس پر اظہار الم بھی کرتا ہے۔ لیکن یہ امر خصوصی توجہ کا محتاج ہے کہ ان دونوں مسدسوں کا انداز بیان انہیں مرثیہ کی حد بندیوں سے گو پوری طرح سے خارج نہیں کرتا مگر بیرونی حد تک ضرور پہنچا دیتا

ہے۔ بظاہر یہی حال شمع و شاعر کا ہے۔ مگر جہاں تک سوز کا تعلق ہے وہ اس نظم میں زیادہ نمایاں ہے۔ بعض اشعار میں "تاسف اور اظہار درد و غم" غالب ہے۔ مثلاً:

وہ جگر سوزی نہیں وہ شعلہ آشامی نہیں — فائدہ پھر کیا جو گرد شمع پروانے رہے
خیر تو ساقی سہی لیکن پلائے گا کسے ؟ — اب نہ وہ میکش رہے باقی نہ میخانے رہے
رو رہی ہے آج اک ٹوٹی ہوئی مینا اسے — کل تلک گردش میں جس ساقی کے پیمانے رہے
آج ہیں خاموش وہ دشتِ جنوں پرور جہاں — رقص میں لیلیٰ رہی لیلیٰ کے دیوانے رہے

داغِ ناکامی متاعِ کارواں جاتا رہا
کارواں کے دل سے احساسِ زیاں جاتا رہا

جن کے ہنگاموں سے تھے آباد ویرانے کبھی — شہر ان کے مٹ گئے آبادیاں بن ہو گئیں
سطوتِ توحید قائم جن نمازوں سے ہوئی — وہ نمازیں ہند میں نذرِ برہمن ہو گئیں
خود تجلی کو تمنا جن کے نظاروں کی تھی — وہ نگاہیں ناامیدِ نورِ ایمن ہو گئیں
اڑتی پھرتی تھیں ہزاروں بلبلیں گلزار میں — دل میں کیا آئی کہ پابندِ نشیمن ہو گئیں
وسعتِ گردوں میں تھی ان کی تڑپ نظارہ سوز — بجلیاں آسودۂ دامانِ خرمن ہو گئیں
دیدۂ خونبار ہو منت کشِ گلزار کیوں ؟ — اشکِ پیہم سے نگاہیں گل بدامن ہو گئیں

اگرچہ مجموعی طور پر یہ نظم "قومی ادبار کے مرثیہ" کی بجائے روشن مستقبل کی نوید ہے مگر جیسا کہ مندرجہ بالا اشعار سے ظاہر ہے مرثیت کے جراثیم سے پاک نہیں۔ یہی حال خضر راہ کا ہے۔

بالِ جبریل کی دو نظمیں بعنوان "مسجد قرطبہ" و "ہسپانیہ" بھی انہیں جذبات کی آئینہ دار ہیں۔ "مسجد قرطبہ" کے مندرجہ ذیل اشعار دیکھئے:

آہ وہ مردانِ حق وہ عربی شہسوار — حاملِ خُلقِ عظیم صاحبِ صدق و یقیں
جن کی حکومت سے ہے فاش یہ رمزِ غریب — سلطنتِ اہلِ دل فقر ہے شاہی نہیں
جن کی نگاہوں نے کی تربیتِ شرق و غرب — ظلمتِ یورپ میں تھی جن کی خرد راہ بیں
جن کے لہو کے طفیل آج بھی ہیں اندلسی — خوش دل و گرم اختلاط سادہ و روشن جبیں
آج بھی اس دیس میں عام ہے چشمِ غزال — اور نگاہوں کے تیر آج بھی ہیں دل نشیں

بوئے یمن آج بھی اس کی ہواؤں میں ہے

رنگِ حجاز آج بھی اس کی نواؤں میں ہے

دیدۂ انجم میں ہے تیری زمیں آسماں — آہ کہ صدیوں سے ہے تیری فضا بے اذاں
کون سی وادی میں ہے کون سی منزل میں ہے — عشقِ بلا خیز کا قافلۂ سخت جاں

ثانی الذکر نظم (ہسپانیہ) میں تو وہی درد کی چاشنی ہے جس کا مزہ "سسلی" کے مرثیہ میں ملتا ہے۔ اور سچی بات تو یہ ہے کہ اس خوبصورت فن پارے پر تبصرہ یا اس لذتِ الم کا بیان محال ہے۔ شعری کیفیات کو نثر کے قالب میں ڈھالنا بعض اوقات نہ صرف یہ کہ دشوار ہو جاتا ہے بلکہ فقدانِ لذت کا بھی موجب ہوتا ہے۔ مندرجہ ذیل اشعار میں درد و کرب کی خلش کا مزہ لیجئے:

ہسپانیہ تو خونِ مسلماں کا امیں ہے — مانندِ حرم پاک ہے تو میری نظر میں
پوشیدہ تری خاک میں سجدوں کے نشاں ہیں — خاموش اذانیں ہیں تری بادِ سحر میں
روشن تھیں ستاروں کی طرح ان کی سنانیں — خیمے تھے کبھی جن کے ترے کوہ و کمر میں
پھر تیرے حسینوں کو ضرورت ہے حنا کی؟ — باقی ہے ابھی رنگ مرے خونِ جگر میں
کیونکر خس و خاشاک سے دب جائے مسلماں — مانا وہ تب و تاب نہیں اس کے شرر میں
غرناطہ بھی دیکھا مری آنکھوں نے ولیکن — تسکینِ مسافر نہ سفر میں نہ حضر میں
دیکھا بھی دکھایا بھی سنایا بھی سنا بھی — ہے دل کی تسلی نہ نظر میں نہ خبر میں

اسی سلسلہ کی ایک مختصر سی نظم "مسجدِ قوت الاسلام" کے عنوان سے ضربِ کلیم میں شامل ہے۔ کل چھ اشعار ہیں مگر تاثیر کے لحاظ سے ایک سے ایک بڑھ کر۔ اس ترکش کا پہلا تیر ہی دل و جگر کو چھید کر رکھ دیتا ہے:

ہے مرے سینۂ بے نور میں اب کیا باقی
لا الٰہ مردہ و افسردہ و بے ذوقِ نمود

یہاں تک اجتماعی مرثیہ کا بیان تھا۔ اب میں شخصی مرثیے کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔ بالعموم شخصی مراثی میں اجتماعی مرثیوں کے مقابلے میں درد و الم کا اظہار زیادہ ہوتا ہے۔ کیونکہ مرثیہ گو کا مرنے والے سے تعلق جتنا قریب کا ہوگا مرثیہ میں درد کی شدت اسی نسبت سے نمایاں ہوگی۔ اس لیے شخصی مرثیے داخلی شاعری کے عمدہ نمونے ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان میں شاعر کا تخاطب زیادہ تر اپنی ذات سے ہوتا ہے۔ وہ جذباتِ غم سے سرشار ہو کر محض اپنا جی ہلکا کرنے کے لیے آہ و فغاں کا سہارا لیتا ہے۔ یہ علاحدہ بات ہے کہ اس طرح اس کی طبیعت کی موزونیت اور شاعرانہ صلاحیتیں شعر و ادب کے سرمایہ میں لافانی شاہکار کے اضافے کا موجب ہو جاتی ہیں۔

اگرچہ ترتیب زمانی کے لحاظ سے علامہ مرحوم کا لکھا ہوا مرزا غالب کا مرثیہ اولیت کے شرف کا حامل ہے لیکن سچی بات یہ ہے کہ اس میں مرزا مرحوم کی عظمت اوسان سے شاعر کی والہانہ عقیدت کا بیان اس قدر غالب ہے کہ اس میں درد و سوز کا پہلو دب گیا ہے۔ اس کے برعکس داغ کے مرثیے میں علامہ کے مرحوم سے بڑے قریبی اور گہرے تعلقات کا سراغ ملتا ہے۔ ساری کی ساری نظم درد و گداز اور رنج و الم کے جذبات سے پُر ہے۔ اگر میں یہ دعویٰ کروں تو بے جا نہ ہوگا کہ اس سے پہلے اردو زبان میں اس رتبہ کا شخصی مرثیہ نہیں لکھا گیا۔ اس نظم کی خوبی غم انگیز فضا کی فن کارانہ تخلیق ہے جو شروع سے آخر تک یکساں اور متوازن رہتی ہے۔ اور یوں یہ نظم اچھا خاصا "نوحہ" بن گئی ہے۔

تمہید یہ ہے کہ غالب، مہدی، مجروح اور امیر مینائی کی وفات کے بعد محض داغ کی بدولت شمع سخن روشن تھی اور یہ امر کسی حد تک باعث اطمینان تھا کہ گیسوئے اردو کی مشاطگی ہو رہی ہے مگر آج جب کہ آخری سہارا بھی ختم ہو گیا تو سب امیدیں اور توقعات بھی ختم ہو گئیں۔ کتنا یاس انگیز منظر ہے؟ دوسرے اور تیسرے بند میں مرحوم کی خوبیوں کو گنوا کر اس کی عظمت اور اس کی وفات سے پیدا شدہ نقصانات کا درد انگیز انداز میں ذکر کیا گیا ہے۔ چوتھے اور پانچویں بند کا انداز مُبکی ہے جسے مرثیہ کی اصطلاح میں "بین" کہا جاتا ہے:

اشک کے دانے زمین شعر میں بوتا ہوں میں — تو بھی رو اے خاکِ دلی داغ کو روتا ہوں میں

اس کے بعد ایک مختصر سی نظم سوامی رام تیرتھ کے دریا میں ڈوب کر مرنے کے حادثہ پر لکھی گئی ہے۔ اقبال، سوامی صاحب کے ذوق و شوق سے بہت متاثر تھے اور اپنے اس تاثر کا اظہار انہوں نے چھ اشعار میں کر دیا ہے۔ اس مضمون میں اس نظم پر اس سے زیادہ تبصرہ موزوں معلوم نہیں ہوتا۔

ایک عرب لڑکی فاطمہ بنت عبداللہ جو طرابلس کی جنگ میں غازیوں کو پانی پلاتی ہوئی شہید ہوئی کے مرثیے میں علامہ مرحوم وہی انداز اختیار کرتے ہیں جو انہوں نے حضرت امام حسین علیہ السلام کی شہادت کے واقعات کے بیان میں انتخاب کیا تھا۔ یعنی وہ شہیدہ کی موت میں قوم کی حیات کا نکتہ پا کر اس کی ابدی زندگی کو جسمانی موت پر ترجیح دیتے ہیں۔ اور شبنم امتثال آنکھ اور نالۂ ماتم کے ساتھ نغمۂ عشرت کے احساس کو دبا نہیں سکتے:

فاطمہ گو شبنم افشاں آنکھ تیرے غم میں ہے — نغمۂ عشرت بھی اپنے نالۂ ماتم میں ہے
رقص تیری خاک کا کتنا نشاط انگیز ہے! — ذرہ ذرہ زندگی کے سوز سے لبریز ہے

یہ اس قرآنی فیصلہ کے زیر اثر ہے کہ شہید مرتے نہیں بلکہ انہیں حیاتِ ابدی حاصل ہو جاتی ہے۔ اس کے

کے علاوہ شہادت سے جو قوم کو فائدہ پہنچتا ہے وہ اسے نظر انداز نہیں کر سکتے :

شہید کی جو موت ہے وہ قوم کی حیات ہے

حالی کی وفات پر انہیں شبلی بھی یاد آ گئے اور اس طرح انہوں نے شبلی اور حالی دونوں کی موت پر یک وقت "شبنم افشانی" کی ہے ۔ اس نظم میں بھی افراد کی جگہ قوم غالب ہے ۔ یعنی افراد کے مرنے سے جو نقصان قوم کا ہوا اقبال اس کے لیے فکر مند ہیں :

مسلم مرے کلام سے بیتاب ہوگیا　　　غماز ہوگئی غم پنہاں کی آہ سرد

کہنے لگا کہ دیکھ تو کیفیت خزاں　　　اوراق ہوگئے شجر زندگی کے زرد

خاموش ہوگئے چمنستاں کے رازدار　　　سرمایہ گداز تھی جن کی نوائے درد

شبلی کو رو رہے تھے ابھی اہل گلستاں　　　حالی بھی ہوگیا سوئے فردوس رہ نورد

"اکنوں کرا دماغ کہ پرسد زباغباں

بلبل چہ گفت و گل چہ شنید و صبا چہ کرد؟

"والدۂ مرحومہ کی یاد میں" سوز و گداز، حسرت اور تفکر کا مرقع ہے ۔ اس نظم کے پہلے اور دوسرے بند میں دنیا کی بے ثباتی کا مضمون بیان کیا گیا ہے ۔ تیسرے بند میں اقبال اپنے بچپن کا زمانہ یاد کر کے والدہ کے احسانات کا تذکرہ اجمالی طور پر کرتے ہیں ۔ چوتھے بند میں ایک مسلمہ حقیقت کا بیان ہے کہ ماں کے سامنے "علم کی سنجیدہ گفتاری اور بڑھاپے کا شعور" بھی "بچپن کا روپ" دھار لیتا ہے ۔ پانچویں بند میں ان محرومیوں کا بیان ہے جن کا تصور ہر وہ شخص بآسانی کر سکتا ہے جو اپنی والدہ سے محروم ہو چکا ہو ۔ انداز بیان نہایت دردناک اور مؤثر ہے ۔ ملاحظہ ہو :

کس کو اب ہوگا وطن میں آہ میرا انتظار　　　کون میرا خط نہ آنے سے رہے گا بے قرار

خاک مرقد پر تری لے کر یہ فریاد آؤں گا　　　اب دعائے نیم شب میں کس کو میں یاد آؤں گا؟

تربیت سے تیری میں انجم کا ہم قسمت ہوا　　　گھر میرے اجداد کا سرمایۂ عزت ہوا

دفتر ہستی میں تھی زریں ورق تیری حیات　　　تھی سراپا دین و دنیا کا سبق تیری حیات

عمر بھر تیری محبت میری خدمت گر رہی　　　میں تری خدمت کے قابل جب ہوا تو چل بسی

وہ جواں قامت میں ہے جو صورت سرو بلند　　　تیری خدمت سے ہوا جو مجھ سے بڑھ کر بہرہ مند

کاروبار زندگانی میں وہ ہم پہلو مرا　　　وہ محبت میں تری تصویر، وہ بازو مرا

تجھ کو مثلِ طفلک بے دست و پا روتا ہے وہ | صبر سے ناآشنا صبح و مسا روتا ہے وہ
تخم جس کا تو ہماری کشتِ جاں میں بو گئی
شرکتِ غم سے وہ الفت اور محکم ہو گئی

اس نظم کے باقی بند موت و حیات کے فلسفہ کے بیان میں ہیں۔ ان کے مطالعہ سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اپنے الم زدہ دل کو حقائق اور فلسفہ کے مرہم سے آرام پہنچانے کی کوشش میں مصروف ہیں۔ لیکن لہجہ میں درد کی تلخی آخر تک موجود رہتی ہے۔

پانچ اشعار کی ایک مختصر سی نظم سر جسٹس شاہ دین ہمایوں مرحوم کی یاد میں ہے۔ یہاں بھی موت کو "صبح دوام زندگی" کا خطاب دے کر اس کے خوفناک تصور کو آسان بنا دیا ہے۔ اور اس طرح وہ درد جو انہیں اپنے ایک عزیز دوست کے مرنے سے ہوا تھا فلسفہ کی ڈھال پر برداشت کرنے کی کوشش کی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ زندگی کی تلخیوں کے مقابلے میں اقبال جن ہتھیاروں کی مدد سے سینہ سپر ہوتے ہیں ہر کہ و مہ کے بس کا روگ نہیں۔

ابتدا میں عرض کیا جا چکا ہے کہ حضرت علامہ درد سے بے قابو اس وقت ہوتے ہیں جب انہیں کسی فرد کی موت میں قومی نقصان کی جھلک نظر آتی ہے۔ سر راس مسعود مرحوم کے "مرثیہ" میں بھی یہی کیفیت ہے۔ چنانچہ یہ شاہ پارہ احساس و جذبات کے خلوص کا مرقع ہے۔ مرثیہ کی مخصوص تکنیک (TECHNIQUE) کے لحاظ سے بھی یہ نظم ارفع و اعلیٰ ہے۔ تمہید جسے قصیدہ میں "تشبیب" اور مرثیہ میں "چہرہ" کہتے ہیں فنی لحاظ سے بڑی مشکل چیز ہے۔ اس میں اچھے اچھے فن کاروں کی قلعی کھل جاتی ہے۔ مگر حضرت علامہ مرحوم نے اسے جس انداز میں نبھایا ہے وہ ان کی شاعرانہ عظمت کا بیّن ثبوت ہے:

یہ مہر و ماہ یہ ستارے یہ آسمانِ کبود | کسے خبر کہ یہ عالم عدم ہے یا کہ وجود
خیال جادہ و منزل فسانہ و افسوں | کہ زندگی ہے سراپا رحیلِ بے مقصود

اور پھر اصل موضوع کی طرف کس انداز سے "گریز" فرماتے ہیں:

رہی نہ آہ زمانے کے ہاتھ سے باقی | وہ یادگارِ کمالاتِ احمد و محمود!
زوالِ علم و ہنر مرگِ ناگہاں اس کی | وہ کارواں کا متاعِ گراں بہا مسعود
مجھے رلاتی ہے اہلِ جہاں کی بے دردی | فغانِ مرغِ سحر خواں کو جانتے ہیں سرود
نہ کہہ کہ صبر میں پنہاں ہے چارۂ غمِ دوست | نہ کہہ کہ صبر معمائے موت کی ہے کشود

"دلے کہ عاشق و صابر بود مگر سنگ است
ز عشق تا بہ صبوری ہزار فرسنگ است" (سعدی)

نظم کا خاتمہ کتنے دل کش انداز میں ہے۔ مرحوم کی عظمت کا احساس کیسی خوبصورت طریقے سے دلایا گیا ہے:

مقام بندۂ مومن کا ہے ورائے سپہر ۔۔۔ زمیں سے تا بہ ثریا تمام لات و منات
حریم ذات ہے اس کا نشیمن ابدی ۔۔۔ نہ تیرہ خاک لحد ہے نہ جلوہ گاہِ صفات

خود آگہاں کہ دریں خاکداں بروں جستند
طلسم مہر و سپہر و ستارہ بشکستند!

سرگزشت غزالی

مترجمہ محمد حنیف ندوی

امام غزالی کی "المنقذ" کا اردو ترجمہ جس میں انہوں نے اپنے فکری و نظری انقلاب کی دلچسپ داستان بیان کی ہے اور بتلایا ہے کہ کس طرح انہوں نے جبّہ و عبا اور مسند و دستار کی زندگی چھوڑ کر گلیم و فقر کی روش اختیار کی اور تصوف کو اپنا نصب العین قرار دیا۔ قیمت ۳ روپے۔

اسلام اور مذاہب عالم

مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی

مذاہب عالم اور اسلام کا ایک تقابلی مطالعہ۔ یہ کتاب یہ وضاحت کرتی ہے کہ اسلام انسان کے مذہبی ارتقا کی فیصلہ کن منزل ہے۔ اس نے تمام مذاہب کے حقائق کو یکجا کر کے اپنی وحدت میں سمو لیا ہے۔ قیمت ۴ روپے آٹھ آنے۔

ملنے کا پتہ: ادارۂ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی

قرض وربا: مذاکرۂ سود

(۲)

۱۔ پہلے سوال میں دراصل تنقیح طلب امور یہ ہیں: (۱) نزولِ قرآن کے زمانہ میں تجارتی، صنعتی، زراعتی اور ریاستی اغراض کے لیے قرض کے لین دین کا دنیا میں عام رواج تھا یا نہیں؟ (۲) ان قرضوں پر سود لگایا جاتا تھا یا نہیں؟ (۳) اہلِ عرب میں یہ بات پوری طرح معروف تھی یا نہیں کہ ان اغراض کے لیے بھی قرض کا لین دین ہوتا ہے؟ اور (۴) اس نوعیت کے قرضوں پر اصل سے زائد جو کچھ وصول کیا جاتا تھا اس کے لیے ربٰو ہی کی اصطلاح استعمال ہوتی تھی یا لغتِ عرب میں اس کے لیے کوئی دوسرا لفظ مستعمل تھا۔

ان تنقیحات پر کلام کرنے سے پہلے ہمیں قبلِ اسلام کے عرب کی معاشی تاریخ اور بیرونی دنیا سے اس کے تعلقات پر ایک نگاہ ڈال لینی چاہیئے تاکہ یہ غلط فہمی نہ رہے کہ عرب دنیا سے الگ تھلگ پڑا ہوا ایک ملک تھا جس کے باشندے اپنی وادیوں اور صحراؤں سے باہر کی دنیا کو کچھ نہ جانتے تھے۔

زمانہ قدیم کی تاریخ سے متعلق جو مواد آج دنیا میں موجود ہے، اس سے یہ بات پوری طرح ثابت ہے کہ اس زمانے میں چین، ہندوستان اور دوسرے مشرقی ممالک کی، اور اسی طرح مشرقی افریقہ کی جتنی تجارت بھی مصر، شام، ایشیائے کوچک، یونان اور روم کے ساتھ ہوتی تھی وہ سب عرب کے واسطے سے ہوتی تھی۔ اس تجارت کے تین بڑے راستے تھے۔ ایک ایران سے خشکی کا راستہ جو عراق اور شام ہوتا ہوا جاتا تھا۔ دوسرا خلیج فارس کا بحری راستہ جس سے تمام تجارتی سامان عرب کے مشرقی سواحل پر اترتا اور دومۃ الجندل یا تدمُر ہوتا ہوا آگے جاتا تھا۔ تیسرا بحرِ ہند کا راستہ جس سے آنے جانے والے تمام اموالِ تجارت حضرموت اور یمن سے گزرتے تھے۔ یہ تینوں راستے وہ تھے جن پر عرب آباد تھے۔ عرب خود بھی ایک طرف سے مال خرید کر لے جاتے

اور دوسری طرف اسے فروخت کرتے تھے۔ حمل و نقل کا کاروبار (CARRYING TRADE) بھی کرتے تھے۔ اور اپنے علاقے سے گزرنے والے تجارتی قافلوں سے بھاری ٹیکس لے کر انہیں بحفاظت گزارنے کا ذمہ بھی لیتے تھے۔ ان تینوں صورتوں سے ہمیشہ بین الاقوامی تجارت کے ساتھ ان کا گہرا تعلق رہا۔ ۲۰۰۰ برس قبل مسیح سے یمن اور مصر کے تجارتی تعلقات کا صاف ثبوت ملتا ہے۔ ۱۰۰۰ برس قبل مسیح میں بنی اسماعیل کے تجارتی قافلوں کی سرگرمیوں پر تورات شہادت دیتی ہے۔ شمالی حجاز میں مدین (مدیان) اور ددان کی تجارت ڈیڑھ ہزار برس قبل مسیح اور اس کے بعد کئی صدی تک چلتی نظر آتی ہے۔ حضرت سلیمان و داؤد کے زمانے (ایک ہزار سال قبل مسیح) سے یمن کے سبائی قبائل اور ان کے بعد حمیری قبیلے ابتدائی مسیحی صدیوں تک مسلسل تجارتی نقل و حرکت کرتے رہے ہیں۔ مسیح علیہ السلام سے لگ بھگ زمانے میں فلسطین کے یہودی عرب آکر یثرب، خیبر، وادی القریٰ (موجودہ العلا)، تیماء، اور تبوک میں آباد ہوئے اور ان کے دائمی تعلقات، مذہبی اور ثقافتی بھی اور تجارتی بھی، شام و فلسطین اور مصر کے یہودیوں کے ساتھ برقرار رہے۔ عرب میں شام اور مصر سے غلہ اور شراب درآمد کرنے کا کام زیادہ تر یہی یہودی کرتے تھے۔ پانچویں صدی سے قریش نے عرب کی بیرونی تجارت میں غالب حصہ لینا شروع کیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد تک ایک طرف یمن اور حبش سے، دوسری طرف عراق سے، اور تیسری طرف مصر و شام سے ان کے نہایت وسیع تجارتی تعلقات تھے۔ مشرقی عرب میں ایران کی جتنی تجارت یمن کے ساتھ تھی اس کا بہت بڑا حصہ حیرہ سے یمامہ (موجودہ ریاض)، اور پھر بنی تمیم کے علاقے سے گزرتا ہوا نجران اور یمن جاتا تھا۔ صدہا برس کے ان وسیع تجارتی روابط کی موجودگی میں یہ فرض کرنا بالکل خلاف عقل ہے کہ بیرونی دنیا کے ان ممالک میں جو مالی معاملات اور کاروباری طریقے مروج تھے ان کی عرب کے لوگوں کو خبر نہ ہو۔

ان تجارتی تعلقات کے علاوہ سیاسی اور ثقافتی اعتبار سے بھی عرب کے لوگوں کا اپنے گرد و پیش کی مہذب دنیا سے گہرا رابطہ تھا۔ چھٹی صدی قبل مسیح میں شمالی حجاز کے مقام تیما کو بابل کے بادشاہ نیبو نیدوس (NABONIDUS) نے اپنا گرمائی دارالسلطنت بنایا تھا۔ کیسے ممکن تھا کہ بابل میں جو معاشی قوانین اور طریقے رائج تھے ان سے حجاز کے لوگ بے خبر رہ گئے ہوں۔ تیسری صدی قبل مسیح سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد تک پہلے بطرا کی نبطی ریاست، پھر تدمر کی شامی ریاست، اور اس کے بعد حیرہ اور غسان کی عربی ریاستیں عراق سے مصر کے حدود تک اور حجاز و نجد کے حدود سے الجزیرہ اور شام

کے حدود تک مسلسل قائم رہیں۔ ان ریاستوں کا ایک طرف یونان و روم سے، اور دوسری طرف ایران سے نہایت گہرا سیاسی، تمدنی، تہذیبی اور معاشی تعلق رہا ہے۔ پھر نسلی رشتوں کی بنا پر اندرون عرب کے قبائل بھی ان کے ساتھ وسیع تعلقات رکھتے تھے۔ مدینہ کے انصار اور شام کے غسانی فرمانروا ایک ہی نسل سے تھے اور ان کے درمیان پیہم تعلقات قائم رہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں خود آپ کے خاص شاعر حضرت حسان بن ثابت غسانی امراء کے ہاں آتے جاتے تھے۔ حیرہ کے امراء سے قریش والوں کا بہت میل جول تھا۔ حتیٰ کہ قریش کے لوگوں نے لکھنا پڑھنا بھی انہی سے سیکھا۔ اور حیرہ ہی سے وہ رسم الخط انہیں ملا جو بعد میں خط کوفی کے نام سے مشہور ہوا۔ کس طرح باور کیا جا سکتا ہے کہ ان تعلقات کے ہوتے یہ لوگ یونان و روم اور مصر و شام اور عراق و ایران کے مالی و معاشی معاملات سے بالکل ناواقف رہ گئے ہوں۔

مزید برآں عرب کے ہر حصے میں شیوخ، اشراف اور بڑے بڑے تاجروں کے پاس رومی، یونانی اور ایرانی لونڈیوں اور غلاموں کی ایک بڑی تعداد موجود تھی۔ ایران و روم کی لڑائیوں میں دونوں طرف کے جو جنگی قیدی غلام بنائے جاتے تھے ان میں سے زائد از ضرورت تعداد کو کھلے بازار میں فروخت کر دیا جاتا تھا۔ اور عرب اس مال کی بڑی منڈیوں میں سے ایک تھا۔ ان غلاموں میں اچھے خاصے پڑھے لکھے مہذب لوگ بھی ہوتے تھے اور صنعت پیشہ اور تجارت پیشہ لوگ بھی۔ عرب کے شیوخ اور تجار ان سے بہت کام لیتے تھے۔ مکہ، طائف، یثرب اور دوسرے مرکزوں میں ان کی ایک بڑی تعداد موجود تھی اور یہ کاریگروں کی حیثیت سے یا تجارتی کارکنوں کی حیثیت سے اپنے آقاؤں کی قیمتی خدمات بجا لاتے تھے۔ آخر یہ کس طرح ممکن تھا کہ اپنے ان مددگاروں کے ذریعہ سے کسی عرب تاجر کے کان میں یہ بات نہ پڑی ہو کہ گردوپیش کی دنیا میں مالی و کاروباری معاملات کے کیا طریقے رائج ہیں۔

اس کے ساتھ عرب کی معاشی تاریخ کا ایک اور پہلو بھی نگاہ میں رہنا چاہیے۔ عرب کسی زمانہ میں بھی نہ تو خوراک کے معاملہ میں خود کفیل رہا ہے، اور نہ وہاں ایسی صنعتوں کو فروغ نصیب ہوا ہے جن سے تمام ضرورت کے سامان ملک ہی میں فراہم ہو جاتے ہوں۔ اس ملک میں ہمیشہ اشیائے خوردنی بھی باہر سے درآمد ہوتی رہی ہیں۔ اور ہر طرح کی مصنوعات بھی۔ حتیٰ کہ پہننے کے کپڑے تک زیادہ تر باہر ہی سے آتے رہے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قریب کے عہد میں یہ درآمدی تجارت زیادہ تر دو گروہوں کے ہاتھ میں تھی۔ ایک قریش اور ثقیف۔ دوسرے یہود۔ لیکن یہ لوگ مال درآمد کر کے صرف تھوک فروشی ہی کرتے تھے۔ اندرون ملک کی چھوٹی چھوٹی بستیوں اور قبائلی ٹھکانوں میں خوردہ فروشی کرنا ان کا کام نہ

تھا۔ نہ ہو سکتا تھا اور نہ قبائل اس بات کو کبھی گوارا کر سکتے تھے کہ سارے تجارتی فائدے یہی لوگ لوٹ لے جائیں اور ان کے اپنے آدمیوں کو اس اجارہ داری میں گھسنے کا کسی طرف سے راستہ نہ ملے۔ اس لیے تھوک فروش کی حیثیت سے یہ لوگ اندرون ملک کے خوردہ فروش تاجروں کے ہاتھ لاکھوں روپے کا مال فروخت کرتے تھے۔ اور اس کا ایک معتد بہ حصہ ادھار فروخت ہوتا تھا۔ شاید دنیا میں تھوک فروش اور خوردہ فروش کے درمیان کبھی اور کہیں خالص نقد لین دین کا طریقہ رائج نہیں رہا ہے۔ اس لین دین میں ادھار بالکل ناگزیر ہے جس سے کبھی مفر نہ تھا۔ اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ صرف عرب ہی میں اس وقت یہ لین دین بالکل نقداً نقد کی شرط پر ہوتا تھا اور قرض کا اس میں کوئی دخل نہ تھا۔ تو عقلاً بھی یہ قابل قبول نہیں ہے اور تاریخی طور پر بھی یہ غلط ہے۔ جیسا کہ میں آگے چل کر بتاؤں گا۔

اب میں ان تنقیحات کو لیتا ہوں جن کا ذکر میں نے آغاز میں کیا تھا۔

یہ امر کہ قدیم زمانے میں قرض صرف ذاتی و شخصی ضرورتوں ہی کے لیے نہیں لیا جاتا تھا۔ بلکہ تجارتی صنعتی اور زراعتی اغراض کے لیے بھی اس کا عام رواج تھا، اور حکومتیں بھی اپنی ریاستی اغراض کے لیے قرض لیتی تھیں تاریخ سے بالکل ثابت ہے اور یہ دعویٰ کرنے کے لیے کوئی بنیاد نہیں ہے کہ پرانی دنیا میں قرض کا لین دین صرف شخصی حاجتوں کے لیے ہوتا تھا۔ اسی طرح یہ بھی ثابت ہے کہ قرض پر اصل سے زائد ایک طے شدہ مقدار مال لینے کا طریقہ شخصی اور کاروباری معاملات کے درمیان کسی قسم کا امتیاز کیے بغیر ہر قسم کے قرضوں کی صورت میں رائج تھا۔

انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا (۱۹۴۶ء) کے مضمون BANKS میں بیان کیا گیا ہے کہ بابل اور مصر کے مندر صرف عبادت گاہ ہی نہ تھے بلکہ بینک بھی تھے۔ بابل کے آثار قدیمہ میں جو گلی تختیاں (CLAY TABLETS) ملی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ زمیندار فصل سے پہلے اپنی زرعی ضروریات کے لیے مندروں سے قرضے لیتے تھے اور فصل کاٹنے کے بعد مع سود یہ قرض ادا کرتے تھے۔ یہ ساہوکاری نظام دو ہزار برس قبل مسیح میں پایا جاتا تھا۔ چھٹی صدی قبل مسیح کے لگ بھگ زمانے میں پرائیویٹ بینک بھی بابل میں کام کرتے پائے جاتے ہیں۔ ۵۷۵ ق م میں بابل کے BANK IGIBI کا وجود ملتا ہے جو زمینداروں کو زرعی اغراض کے لیے قرض دیتا تھا۔ نیز یہ بینک لوگوں کے ڈپازٹ اپنے پاس رکھ کر ان پر سود ادا بھی کرتا تھا۔

(یاد رہے کہ یہ وہی زمانہ تھا جب شمالی حجاز کا شہر تیما بابل کی سلطنت کا گرمائی دارالسلطنت تھا)

ول ڈورانٹ اپنی کتاب A STORY OF CIVILIZATION میں بابل کے متعلق لکھتا ہے:

ملک میں از روئے قانون ۲۰ فی صدی سالانہ نقد روپے کے قرضوں پر، ۳۳ فی صدی سالانہ اجناس کی صورت میں قرضوں پر سود مقرر تھا۔ بعض طاقتور خاندان نسلاً بعد نسل ساہوکارے کا کام کرتے اور صنعت پیشہ لوگوں کو سود پر قرضے دیتے تھے۔ ان کے علاوہ مندروں کے پروہت فصلوں کی تیاری کے لیے زمینداروں کو قرض دیا کرتے تھے۔"

اس سلسلے میں آگے چل کر یہی مصنف لکھتا ہے:

"ایک وبا کی طرح پھیلی ہوئی سود خواری وہ قیمت تھی جو ہماری صنعت کی طرح بابل کی صنعت بھی ایک پیچیدہ نظام قرض کے ذریعہ سے سیراب ہونے کے بدلہ میں ادا کر رہی تھی۔ بابل کا تمدن اصلاً ایک تجارتی تمدن تھا۔ جتنی دستاویزیں بھی اس کے آثار سے اس زمانہ میں برآمد ہوئی ہیں وہ زیادہ تر کاروباری نوعیت کی ہیں۔ فروخت، قرضے، ٹھیکے، شراکت، دلالی، مبادلہ اقرارنامے، تمسکات اور اسی طرح کے دوسرے امور۔"(۱)

اسیریا کی حالت بھی اس سے مختلف نہ تھی۔ ساتویں صدی قبل مسیح میں سیناکریب کے زمانے کا حال بیان کرتے ہوئے ول ڈورانٹ لکھتا ہے:

"صنعت اور تجارت کو ایک حد تک نجی کاروبار کرنے والے ساہوکار سرمایہ فراہم کر کے دیتے اور ان قرضوں پر ۲۵ فی صدی سالانہ سود وصول کرتے تھے۔"(۲)

یونان کے متعلق انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کے مضمون BANK میں بیان کیا گیا ہے کہ چوتھی صدی قبل مسیح سے وہاں بینک کاری کے باقاعدہ نظام کا ثبوت ملتا ہے۔ اس نظام میں ایک قسم کے بینک وہ تھے جو لوگوں کے مال بطور امانت اپنے پاس رکھتے تھے اور اس پر سود دیتے تھے۔

ول ڈورانٹ لکھتا ہے کہ پانچویں صدی قبل مسیح میں ڈلفی کا اپالو مندر تمام یونانی دنیا کا بین الاقوامی بینک تھا۔ اس سے اشخاص کو بھی اور ریاستوں کو بھی معتدل شرح سود پر قرضے حاصل ہوتے تھے۔ اسی طرح پرائیویٹ صراف ۱۲ سے ۳۰ فی صدی تک شرح سود پر تاجروں کو قرضے دیتے تھے۔ یونانیوں نے یہ طریقے

---

(۱) جلد اول، ص ۲۹ - ۲۲۸ (۲) جلد اول ص ۲۷۳ (۳) ایضاً، ص ۶۳ - ۲۶۲

مشرق قریب (بابل، مصر اور شام) سے سیکھے اور بعد میں روم نے ان طریقوں کو یونان سے سیکھا۔ پانچویں صدی کے آخر میں بعض بڑے بڑے پرائیویٹ بینک یونان میں قائم ہو چکے تھے۔ انہی کے ذریعہ سے ایتھنز کی تجارت پھیلنی شروع ہوئی"(۱)۔

اس کے بعد روم کا دور آتا ہے۔ ول ڈورانٹ لکھتا ہے کہ دوسری صدی قبل مسیح میں روم کی بینک کاری پورے عروج پر تھی۔ ساہوکار لوگوں کے ڈپازٹ رکھتے تھے اور ان پر سود ادا کرتے تھے۔ قرضے لیتے بھی تھے اور دیتے بھی تھے۔ کاروبار میں اپنا روپیہ بھی لگاتے تھے اور دوسروں کا بھی لگواتے تھے"(۲)۔ پہلی صدی عیسوی میں رومی سلطنت کے ہر حصے میں بینک قائم ہو چکے تھے۔ بینک کاری کے دوسرے کاموں کے ساتھ یہ لوگوں کے ڈپازٹ رکھ کر سود دیتے اور آگے روپیہ قرض دے کر سود وصول کرتے تھے۔ یہ کاروبار زیادہ تر یونانیوں اور شامیوں کے ہاتھ میں تھا۔ گال میں تو شامی اور ساہوکار دونوں ہم معنی لفظ ہو گئے تھے۔ اس زمانہ میں سرکاری خزانہ بھی زمینداروں کو فصل کی کفالت پر سودی قرضے دیتا تھا۔ آگسٹس کے زمانہ میں شرح سود ۴ فی صدی تک گر گئی تھی۔ اس کے مرنے کے بعد شرح ۶ فی صدی تک اور قسطنطین کے زمانہ میں ۱۲ فی صدی تک چڑھ گئی"(۲)۔

اسی پہلی صدی عیسوی کے متعلق بیرن (BARON) اپنی کتاب A SOCIAL AND RELIGIOUS HISTORY OF THE JEWS میں بیان کرتا ہے کہ اسکندریہ کے یہودی بینکرز الگزینڈر اور ڈیمٹریوس نے یہودیہ کے بادشاہ اگریپا اول کو دو لاکھ درہم (تقریباً ۲۰ ہزار ڈالر) قرض دیئے تھے"(۳)۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بالکل قریب کے زمانہ میں قیصر روم جسٹینین نے (جس کی وفات آنحضرتؐ کی پیدائش سے صرف پانچ برس قبل ہوئی تھی)، تمام بیزنطی سلطنت میں از روئے قانون زمینداروں اور کاشتکاروں کے قرضوں پر ۴ فی صدی، شخصی قرضوں پر ۶ فی صدی، تجارتی اور صنعتی قرضوں پر ۸ فی صدی، اور بحری تجارت کے قرضوں پر ۱۲ فی صدی شرح سود مقرر کی تھی۔ یہ قانون جسٹینین کے بعد بھی ایک مدت تک بیزنطی سلطنت میں رائج رہا(۴)۔ یہ بات فراموش نہ کرنی چاہیئے کہ جس بیزنطی سلطنت میں سود کا یہ قانون رائج تھا اس کی سرحدیں شمالی حجاز سے ملی ہوئی تھیں۔ شام، فلسطین اور مصر کے تمام علاقے اس کے زیر نگین تھے۔ قریش کے

---

(۱) جلد دوم، ص ۸۰ (۲) جلد سوم، ص ۷۷ - ۲۲ (۳) جلد اول، ص ۲۶۱ (۴) ول ڈورانٹ، جلد چہارم، ص ۱۲۰، ۳۳۲، ۳۳۴ - گبن، زوال و سقوط دولت روم۔ ج ۲، ص ۱۶

تاجران علاقوں کی منڈیوں میں پیہم آمد و رفت رکھتے تھے۔ اور خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم بچپن سے آغازِ نبوت تک مسلسل تجارتی قافلوں کے ساتھ ان منڈیوں میں جاتے رہتے تھے۔ آخر یہ بات کیسے فرض کی جا سکتی ہے کہ قریش کے ان تاجروں کو اور خود آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ان بازاروں میں کاروبار کرتے ہوئے کبھی یہ پتہ نہ چلا کہ بیزنطی سلطنت میں تجارت، صنعت اور زراعت کی اغراض کے لیے بھی قرض کے لین دین کا رواج ہے اور اس پر از روئے قانون سود کی شرحیں مقرر ہیں۔

عین زمانہ نبوت میں روم اور ایران کے درمیان وہ زبردست لڑائی ہو رہی تھی جس کا ذکر قرآن مجید کی سورہ روم میں کیا گیا ہے۔ اس لڑائی میں جب ہرقل نے خسرو پرویز کے مقابلہ پر ہجومی جنگ کا آغاز کیا تو اس وقت اپنی جنگی ضروریات کے لیے اسے کلیساؤں کی جمع شدہ دولت سود پر قرض لینی پڑی تھی۔" اب کیسے باور کیا جا سکتا ہے کہ جس عظیم الشان لڑائی نے عراق سے مصر تک عرب کے سارے بالائی حصے کو تہ و بالا کر کے رکھ دیا تھا، جس میں ایران کی زبردست فتوحات کے ہر طرف چرچے ہو رہے تھے اور جس میں سلطنت روم کے گرتے ہوئے قصر کو بچانے کے بعد اب قیصر نے یکایک خسرو کے مقابلے پر وہ حیرت انگیز پیش قدمی کی تھی جو ساسانی دار السلطنت مدائن کی تباہی پر جا کر ختم ہوئی۔ اس لڑائی کا یہ واقعہ عرب کے لوگوں سے بالکل پوشیدہ رہ گیا ہو گا کہ قیصر نے اپنی اس پیش قدمی کے لیے سرمایہ کلیساؤں سے سود پر حاصل کیا ہے۔ مجوسیوں سے عیسائیت کو بچانے اور بیت المقدس ہی کو نہیں مقدس صلیب کو بھی مشرکین کے قبضے سے نکالنے کے لیے جنگ کی جائے۔ اور کلیسا کے پادری اس کارِ خیر کے لیے سود پر قرض دیں، یہ عجیب و غریب واقعہ آخر ان لوگوں کے علم میں آنے سے کیسے بچ سکتا تھا جن کی نگاہیں دنیا کی ان دو عظیم ترین سلطنتوں کی جنگ کے نتیجے پر لگی ہوئی تھیں۔ خصوصاً قریش اس سے کیسے ناواقف ہو سکتے جبکہ سورۂ روم کے نازل ہونے پر اسی جنگ روم و ایران کے معاملہ میں حضرت ابوبکرؓ اور سرداران قریش کے درمیان باقاعدہ شرط لگ چکی تھی۔

یہاں تک جو کچھ میں نے عرض کیا ہے اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اہل عرب کے نہایت قریبی تعلقات مشرق اوسط کی معاشی و تمدنی اور سیاسی زندگی کے ساتھ قدیم ترین زمانے سے

CAMBRIDGE ECONOMIC HISTORY OF EUROPE, V.2, P.90 (1)

GIBBON, DECLINE AND FALL OF THE ROMAN EMPIRE, V.II, P.791

وابستہ رہے ہیں، اور اس خطۂ زمین میں ڈھائی ہزار سال سے تجارتی، صنعتی، زراعتی اور ریاستی اغراض کے لیے قرض کے لین دین اور اس پر سود وصول کرنے کا رواج رہا ہے۔ اور اہل عرب کا اس رواج عام سے بے خبر اور غیر متاثر رہنا قطعاً قابل تصور نہیں ہے۔

اب خود عرب کے مالی معاملات کو دیکھیے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں تھے۔ میں پہلے یہ بتا چکا ہوں کہ عرب کی ضروریات کے لیے غلہ اور شراب زیادہ تر یہودی درآمد کرتے تھے اور باقی دوسرا سامان زیادہ تر مکہ اور طائف کے تاجر بیرونی علاقوں سے لاتے تھے۔ میں یہ بھی عرض کر چکا ہوں کہ قریش اور ثقیف اور یہود کا یہ سارا کاروبار تھوک فروشی کی حد تک تھا۔ اندرون ملک میں خوردہ فروشی دوسرے لوگ کرتے تھے اور وہ ان تھوک فروشوں سے مال خرید کر لے جایا کرتے تھے۔ میں یہ بھی بتا چکا ہوں کہ تھوک فروشوں اور خوردہ فروشوں کے درمیان بالکل نقداً نقد کی شرط پر کاروبار دنیا میں کبھی کہیں نہیں رہا ہے اور عرب میں بھی نہ تھا۔ اس کے بعد ذرا ان روایات کو ملاحظہ فرمایئے جو آیت ربوٰ کی تفسیر میں عہد رسالت سے قریب زمانہ کے مفسرین سے منقول ہوئی ہیں۔ ضحاک ذروا مابقی من الربوٰ کی تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

کان ربا یتبایعون به فی الجاهلیه	یہ وہ سود تھا جس کے ساتھ جاہلیت میں لوگ خرید و فروخت کرتے تھے۔

قتادہ کہتے ہیں:

ان ربا اهل الجاهلية يبيع الرجل البيع الى اجل مسمى فاذا حل الاجل ولم يكن عند صاحبة قضاء زاده واخر عنه	اہل جاہلیت کا ربا یہ تھا کہ ایک شخص دوسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کرتا اور قیمت ادا کرنے کے لیے ایک مدت طے ہو جاتی۔ اب اگر وہ مدت پوری ہو گئی اور خریدار کے پاس اتنا مال نہ ہوا کہ قیمت ادا کرے تو بیچنے والا اس پر زائد رقم عائد کر دیتا اور مہلت بڑھا دیتا۔

سدی کہتے ہیں:

نزلت هذه الايه فى العباس بن عبد المطلب ورجل من بنى المغيرة	آیت وذروا مابقی من الربوا عباس بن عبد المطلب اور بنی المغیرہ کے ایک شخص کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ یہ

---

(۱) ابن جریر، ج ۳، ص ۱۰۱ (۲) ایضاً، ص ۹۹ (۳) ایضاً، ص ۱۰۱

کانا شریکین فی الجاھلیۃ سلفا فی الربا الیٰ اناس من ثقیف من بنی عمرو فجاء الاسلام ولھما اموال عظیمۃ فی الربا

دونوں جاہلیت کے زمانے میں شریک تھے اور انہوں نے ثقیف کے بنی عمرو میں لوگوں کو سودی قرض پر مال دے رکھے تھے۔ جب اسلام آیا تو ان دونوں کا بڑا سرمایہ سود میں لگا ہوا تھا

یہ سب روایات خوردہ فروشوں کے ہاتھ ادھار پر مال فروخت کرنے اور اس پر سود لگانے کی خبر دیتی ہیں، اور یہ بھی بتاتی ہیں کہ اس تجارتی سود کے لیے بھی الربا کی اصطلاح ہی استعمال ہوتی تھی۔ کوئی دوسرا لفظ ایسا نہ تھا جو تجارتی قرضوں کے لیے مستعمل ہو اور الربا صرف ان قرضوں کے سود پر بولا جاتا ہو جو خالص شخصی حاجات کے لیے حاصل کیے جاتے تھے۔

پھر بخاری میں سات مقامات پر[۱] اور نسائی[۲] میں ایک مقام پر صحیح سندوں کے ساتھ یہ روایت نقل ہوئی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا: بنی اسرائیل میں سے ایک شخص نے دوسرے شخص سے تجارت کے لیے ایک ہزار دینار قرض لیے اور کہا کہ میرے اور تیرے درمیان بس اللہ گواہ اور اللہ ہی کفیل ہے۔ پھر وہ بحری سفر پر چلا گیا۔ وہاں جب وہ اپنے کاروبار سے فارغ ہوا تو واپسی کے لیے اسے کوئی جہاز نہ ملا۔ اور وہ مدت پوری ہو گئی جس کی قرارداد کر کے اس نے قرض لیا تھا۔ آخر اس نے یہ کیا کہ ایک لکڑی کے اندر سوراخ کر کے ایک ہزار دینار اس میں رکھ دیئے اور قرض خواہ کے نام ایک خط بھی لکھ کر ساتھ رکھا اور سوراخ بند کر کے لکڑی سمندر میں چھوڑ دی اور اللہ سے دعا کی کہ میں نے تجھی کو گواہ اور کفیل بنا کر یہ رقم اس شخص سے قرض لی تھی، اب تو ہی اسے اس تک پہنچا دے۔ خدا کا کرنا یہ ہوا کہ قرض خواہ ایک روز اپنے ملک میں سمندر کے کنارے کھڑا تھا، یکایک لکڑی کا ایک لٹھا اس کے سامنے آکر رکا۔ اس نے لکڑی کو اٹھا کر دیکھا تو قرض دار کا خط بھی اسے ملا اور ایک ہزار دینار بھی مل گئے۔

یہ روایت اس بات کا قطعی ثبوت ہے کہ تجارت کے لیے قرض لینے کا تخیل اس وقت عربوں میں غیر معروف نہ تھا۔

ابن ماجہ[۳] اور نسائی[۴] میں روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ حنین کے موقع پر عبداللہ بن ربیعہ مخزومی سے ۳۰ یا ۴۰ ہزار درہم قرض لیے تھے اور جنگ سے واپسی پر یہ قرض آپ نے ادا فرمایا۔ یہ ریاستی اغراض کے لیے قرض کی صریح مثال ہے۔

---

(۱) بخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب ما یستخرج من البحر، کتاب الشروط، کتاب الاستقراض، کتاب الکفالہ، کتاب اللقطہ، کتاب الاستیذان، اور کتاب البیوع، باب التجارۃ فی البحر، (۲) نسائی، کتاب اللقطہ (۳) ابواب التجارات، باب حسن القضاء (۴) کتاب البیوع، باب الاستقراض

رہی یہ بات کہ اسلامی عہد کے مؤرخین اور محدثین و مفسرین نے شخصی حاجات اور تجارتی و کاروباری قرضوں کا واضح طور پر الگ الگ کیوں ذکر نہ کیا، تو اس کا ظاہر سبب یہ ہے کہ ان کے ہاں قرض، خواہ جس غرض کے لیے بھی ہو، قرض ہی سمجھا جاتا تھا اور اس پر سود کی حیثیت بھی ان کی نگاہ میں یکساں تھی۔ انہوں نے نہ اس تصریح کی کوئی خاص ضرورت محسوس کی کہ بھوکے مرتے ہوئے لوگ پیٹ بھرنے کے لیے قرض لیتے تھے، اور نہ خاص طور پر اسی بات کو تفصیل سے بیان کرنا ضروری سمجھا کہ کاروبار کے لیے لوگ قرض لیا کرتے تھے۔ ان امور کی تفصیلات خال خال ہی کہیں ملتی ہیں جن سے صحیح صورت حال سمجھنے کے لیے عرب کے حالات کو اس وقت کی دنیا کے مجموعی حالات میں رکھ کر دیکھنا ناگزیر ہے۔ مختلف قرضوں کے درمیان ان کی اغراض کے لحاظ سے فرق و امتیاز کر کے ایک مقصد کے قرض پر سود کو جائز اور دوسرے مقصد کے قرض پر اس کو ناجائز ٹھیرانے کا تخیل غالباً چودھویں صدی عیسوی سے پہلے دنیا میں نہ پایا جاتا تھا۔[1] اس وقت تک یہودیت، مسیحیت اور اسلام کے تمام اہل دین اور اسی طرح اخلاقیات کے ائمہ بھی اس بات پر متفق تھے کہ ہر قسم کے قرضوں پر سود ناجائز ہے۔

ایک بات یہ کہی جاتی ہے کہ زمانہ قبل اسلام میں یہ ممکن ہی نہ تھا کہ لوگ قرض کے سرمایہ سے تجارت کر سکیں، کیونکہ ملک میں کوئی باقاعدہ حکومت نہ تھی۔ ہر طرف بدامنی پھیلی ہوئی تھی۔ تجارتی قافلوں کو بہت بھاری ٹیکس دے دے کر مختلف قبائل کے علاقوں سے گزرنا پڑتا تھا۔ اور ان پرخطر حالات کی وجہ سے شرح سود تین چار سو فی صدی تک پہنچی ہوئی تھی جس پر قرض لے کر کاروبار میں لگانا کسی طرح نفع بخش نہ ہو سکتا تھا۔ لیکن یہ قیاس آرائی اصل تاریخی حالات سے کوئی مطابقت نہیں رکھتی۔ یہ محض ایک مفروضہ ہے جو تاریخ سے بے نیاز ہو کر صرف اس گمان پر قائم کر لیا گیا ہے کہ عرب میں جب کوئی باقاعدہ حکومت نہ تھی اور عام بدامنی پھیلی ہوئی تھی تو ضرور اس کے نتائج یہی ہوں گے۔ حالانکہ تاریخی واقعات یہ بتاتے ہیں کہ اسلام سے قریب کے عہد میں ایران و روم کی باہم لڑائیوں اور سیاسی کش مکش کی بدولت چین، انڈونیشیا، ہندوستان اور مشرقی افریقہ کے ساتھ رومی دنیا کے جتنے بھی تجارتی تعلقات تھے ان کا واسطہ مکہ کے عرب تاجر ہی تھے۔ مشرق کا سارا مال تجارت خلیج فارس اور بحر عرب کی بندرگاہوں پر اترتا

---

(1) HENRY PIRENNE, ECONOMIC AND SOCIAL HISTORY OF MEDIEVAL EUROPE, (ENGLISH TRANSLATION), 4TH EDITION, BUTTER, LONDON, 1949, P 140.

اور وہاں سے مکہ پہنچ کر رومی دنیا میں جاتا تھا۔ اور اس طرح رومی دنیا کے سارے اموال تجارت قریش ہی کے قافلے مکہ لاتے اور پھر ان بندرگاہوں تک پہنچاتے تھے جن پر مشرق کے تاجر آیا کرتے تھے۔ اولیاری لکھتا ہے کہ اس زمانہ میں

MECCA HAD BECOME A BANKING CENTRE WHERE PAYMENTS COULD BE MADE TO MANY DISTANT LANDS, AND A CLEARING HOUSE OF INTERNATIONAL COMMERCE -[1]

یہ چلتی ہوئی تجارت آخر کیسے چل سکتی تھی اگر حالات وہ ہوتے جو فرض کیے گئے ہیں۔ معاشی قوانین کی سرسری واقفیت بھی یہ سمجھنے کے لیے کافی ہے کہ جہاں بدامنی کی وجہ سے کاروبار اس قدر کثیر المصارف اور پُرخطر ہو کہ تجارتی سود کی شرح تین چار سو فی صدی تک پہنچ جائے وہاں لازماً مال تجارت کی لاگت (COST) بھی اس حد تک بڑھ جانی چاہیے کہ بیرونی منڈیوں میں لے جا کر انہیں منافع کے ساتھ فروخت (PRICE) کرنا غیر ممکن ہو جائے۔ آخر اتنی چڑھی ہوئی قیمتوں پر یہ مال مصر و شام کے بازاروں میں کیسے بک جاتا تھا؟ دراصل عرب میں اس ساری بدامنی و بدنظمی کے باوجود، جن کا ذکر کیا جاتا ہے، بڑے پیمانے کی تجارت وہ قبیلے کرتے تھے جو بجائے خود طاقت ور ہوتے تھے۔ بڑے بڑے قبیلوں سے جنہوں نے حلیفانہ معاہدات بھی کر رکھے تھے۔ سود پر لاکھوں روپے کے مال قبیلوں میں پھیلا کر بھی جنہوں نے بکثرت لوگوں کو اپنے کاروبار کی گرفت میں لے لیا تھا۔ اور سرداران قبائل کو ہر طرح کے سامانِ تعیش بہم پہنچا کر بھی جنہوں نے اپنے وسیع اثرات قائم کر لیے تھے۔ اس کے علاوہ خود قبائل کا اپنا مفاد بھی اس کا متقاضی تھا کہ ان کو وہ ناگزیر ضروریات زندگی، غلہ، کپڑا وغیرہ بہم پہنچیں جو باہر سے درآمد ہوتی ہیں۔ اس وجہ سے ان طاقت ور قبیلوں کو بڑے بڑے تجارتی قافلے لے کر جن میں بسا اوقات ڈھائی ڈھائی ہزار اونٹ ہوتے تھے، عرب کے راستوں سے گزرنے کے لیے اس قدر بھاری ٹیکس نہیں دینے پڑتے تھے، اور نہ خطرات سے محفوظ رکھنے کے لیے اس قدر خطیر مصارف اٹھانے پڑتے تھے کہ اموال تجارت کی قیمتیں ناقابلِ فروخت حد تک چڑھ جائیں۔ بیرونی تجارت کے علاوہ خود عرب کے مختلف حصوں میں سال کے سال تقریباً ۲۰ مرکزی مقامات پر باقاعدہ ہاٹ (سوق) لگتے تھے جن کا ذکر ہمیں تاریخوں میں ملتا ہے۔ ان ہاٹوں میں عرب کے

---

(۱) اولیاری، ص ۱۸۱

مرحلے سے قافلے آکر خرید و فروخت کرتے اور ان میں سے بعض میں روم و ایران اور چین و ہندوستان تک کے تاجر آیا کرتے تھے۔ یہ پیہم تجارتی نقل و حرکت آخر کیسے جاری رہ سکتی تھی اگر عرب کے حالات اتنے ہی خراب ہوتے جتنے فرض کر لیے گئے ہیں۔ مورخین نے قریش کے تجارتی کاروبار کے متعلق یہ تصریح کی ہے کہ وہ سو فی صدی منافع کمایا کرتے تھے۔[1] ایسے منافع کے کاروبار کے لیے سودی قرض پر سرمایہ نہ مل سکتا اور شرح سود تین چار سو فی صدی تک ہونا قطعاً خارج از فہم ہے۔ اور اس دعویٰ کے لیے کوئی تاریخی سند موجود نہیں ہے کہ عرب میں شرح سود اس قدر چڑھی ہوئی تھی۔

۲۔ لفظ ربوٰ کے معنی لغت عرب میں تو زیادتی، اضافے اور بڑھوتری کے ہیں، لیکن الربوٰ سے اصطلاحاً جو چیز مراد ہے وہ خود قرآن ہی کے ان الفاظ سے صاف ظاہر ہو جاتی ہے:

وذروا ما بقی من الربا ...... ان — .... سود میں سے جو کچھ باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو

تبتم فلکم رؤس اموالکم ...... و — ... اور اگر تم توبہ کر لو تو تمہیں اپنے راس المال لینے کا حق ہے

ان کان ذو عسرۃ فنظرۃ الیٰ میسرۃ — .... اور اگر تمہارا مدیون دارتنگ دست ہو تو ہاتھ کھلنے تک اسے مہلت دو

(۲: ۲۸۰-۲۷۸)

یہ الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ربوٰ کا یہ حکم قرض کے معاملے سے متعلق ہے، اور قرض میں اصل سے زائد جو کچھ لیا جائے وہ الربوٰ ہے جسے چھوڑ دینے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ قرآن یہ کہہ کر بھی ربوٰ کا مفہوم واضح کرتا ہے کہ احل اللہ البیع وحرم الربوا (اللہ نے بیع کو حلال اور ربوٰ کو حرام کیا ہے) ان الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ ربوٰ میں راس المال سے زائد جو کچھ لیا جاتا ہے وہ اس منافع سے مختلف ہے جو بیع کے معاملے میں لاگت سے زائد حاصل ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ربوٰ مال کی وہ زیادتی ہے جو بیع کے طریقے سے نہ ہو۔ اسی بنا پر محدثین، فقہا اور مفسرین کا پورا اتفاق ہے کہ قرآن میں وہ ربوٰ حرام کیا گیا ہے جو قرض کے معاملہ میں اصل سے زائد لیا اور دیا جائے۔

نزول قرآن کے وقت یہ امر عرب میں پوری طرح معلوم و معروف تھا کہ قرض کا معاملہ صرف شخصی حاجات ہی کے لیے نہیں ہوتا بلکہ کاروباری اور قومی اغراض کے لیے بھی ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود قرآن نے نہ اس آیت میں نہ کسی دوسری آیت میں ایسا کوئی اشارہ کیا ہے جس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہو کہ

---

(1) ARABIA BEFORE MOHAMMAD, P. 162

اغراض کے اعتبار سے قرض اور قرض میں کوئی فرق ہے اور سود کی حرمت کا یہ حکم صرف شخصی حاجات کے قرضوں کے لیے مخصوص ہے۔ فقہاء اسلام بھی پہلی صدی ہجری سے آج تک اس اصول پر متفق رہے ہیں کہ کل قرض جر به نفعا فهو ربوا (ہر قرض جس کے ساتھ نفع حاصل کیا جائے، ربوٰ ہے)۔ قریب کے زمانہ سے پہلے فقہا کی اس متفقہ رائے سے اختلاف کی کوئی ایک مثال بھی تاریخ فقہ سے نکال کر پیش نہیں کی جا سکتی۔

۳- ربوٰ اور ربح میں فرق یہ ہے کہ ربوٰ قرض پر مال دے کر اصل سے زائد وصول کرنے کا نام ہے اور اس کے برعکس ربح سے مراد بیع میں لاگت سے زائد قیمت فروخت حاصل کرنا ہے۔ اس کے مقابلہ میں خسارہ کا لفظ بولا جاتا ہے جب کہ لاگت سے کم پر کسی شخص کا مال فروخت ہو۔ لسان العرب میں ربح کے معنی یہ لکھے ہیں:

الربح والربح والرباح النماء في التجر. والعرب تقول ربحت تجارته اذا ربح صاحبها فيها. وقوله تعالى فما ربحت تجارتهم۔ 19

تجارت میں افزونی کو ربح اور رباح کہتے ہیں ..... عرب کہتے ہیں ربحت تجارۃ جب کہ تجارت کرنے والا نفع کمائے ..... اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے فما ربحت تجارتہم۔

مفردات امام راغب میں ہے:

الربح الزيادة الحاصلة في المبايعة۔

ربح وہ زیادتی ہے جو خرید و فروخت کے معاملہ میں حاصل ہو

قرآن مجید خود بھی ربوٰ اور تجارتی منافع کا فرق بیان کرتا ہے۔ کفار عرب حرمت سود کے خلاف جو اعتراض پیش کرتے تھے وہ یہ تھا کہ انما البيع مثل الربوٰ۔ یعنی بیع میں اصل لاگت سے زائد جو قیمت فروخت وصول کی جاتی ہے وہ بھی تو آخر اسی طرح ہے جس طرح قرض کے معاملہ میں اصل راس المال سے زائد ایک رقم لی جاتی ہے۔ قرآن نے اس کے جواب میں صاف کہا کہ احل الله البيع وحرم الربوٰا "اللہ نے بیع کو حلال کیا اور ربوٰ کو حرام کیا ہے۔" یعنی دولت میں اضافہ بصورت بیع اور چیز ہے اور بصورت قرض اور چیز۔ ایک کو خدا نے حلال کیا ہے اور دوسرے کو حرام۔ کوئی شخص منافع چاہتا ہو تو اس کے لیے یہ دروازہ کھلا ہے کہ خود بیع کا کاروبار کرے یا کسی دوسرے کے ساتھ اس میں شریک ہو جائے۔ لیکن قرض دے کر منافع طلب کرنے کا دروازہ بند ہے۔

---

(۱۹) طبع بیروت، ج ۲، ص ۴۴۲

۴۔ ربوٰ کی تعریف یہ ہے کہ "قرض کے معاملہ میں اصل سے زائد جو کچھ لیا اور دیا جائے وہ ربوٰ ہے۔" اس تعریف میں اس سوال کا قطعاً کوئی دخل نہیں ہے کہ یہ ربوٰ قرض دینے والے نے طلب کیا یا قرض لینے والے نے از خود پیش کیا۔ یہ سوال ربوٰ کی قانونی تعریف میں غیر موثر ہے اور قرآن سے یا کسی صحیح حدیث سے اس امر کا کوئی اشارہ تک نہیں نکلتا کہ اگر سود قرض لینے والے کی طرف سے پیش کیا جائے تو اس سے اس کے سود ہونے اور حرام ہونے میں کوئی فرق واقع ہوگا۔ علاوہ بریں کوئی صاحب عقل دنیا میں ایسا موجود نہیں ہے نہ کبھی پایا گیا ہے جسے اگر سود کے بغیر قرض مل سکتا ہو تب بھی وہ سود ادا کرنے کی شرط اپنے طور پر پیش کرے۔ قرض لینے والے کی طرف سے یہ شرط تو اسی صورت میں پیش ہو سکتی ہے جب کہ کہیں سے اس کو بلا سود قرض ملنے کی امید نہ ہو۔ اس لیے سود کی تعریف میں اس کو غیر مؤثر ہونا ہی چاہیئے۔ مزید براں بینکوں کی طرف سے قدیم زمانہ میں بھی اور آج بھی امانت رکھے ہوئے روپے پر سود اس لیے پیش کیا جاتا تھا اور کیا جاتا ہے کہ اس لالچ سے لوگ اپنی جمع شدہ دولت ان کے حوالہ کریں اور پھر وہ کم شرح سود پر لی ہوئی دولت آگے زیادہ شرح سود پر قرض دے کر فائدہ اٹھائیں۔ اس طرح کی پیش کش اگر سود دینے والے کی طرف سے ہوتی ہے تو حرمت سود کے مسئلے میں اس کے قابل لحاظ ہونے کی آخر کیا معقول وجہ ہے۔ امانتوں پر جو سود دیا جاتا ہے اس کی نوعیت دراصل یہ ہے کہ وہ اس سود کا ایک حصہ ہے جو انہی امانتوں کو شخصی، کاروباری اور ریاستی قرضوں کی شکل میں دے کر وصول کیا جاتا ہے۔ یہ تو اسی طرح کا حصہ ہے جیسے کوئی شخص نقب زنی کے آلات کسی سے لے اور جو کچھ چوری کا مال اسے حاصل ہو اس کا ایک حصہ اس شخص کو بھی دیدے جس نے اسے یہ آلات فراہم کر کے دیئے تھے۔ یہ حصہ اس دلیل سے جائز نہیں ہو سکتا کہ حصہ دینے والے نے بخوشی اسے دیا ہے۔ لینے والے نے جبر سے نہیں لیا ہے۔

۵۔ بیع سلم دراصل پیشگی سودے کی ایک صورت ہے۔ یعنی ایک شخص دوسرے شخص سے آج ایک چیز خرید کر اس کی قیمت ادا کر دیتا ہے اور ایک وقت مقرر کر دیتا ہے کہ بائع وہ چیز اس وقت خاص پر اسے دے گا۔ مثلاً میں ایک شخص سے کپڑے کے سو تھان آج خریدتا ہوں اور ان کی قیمت ادا کر دیتا ہوں اس شرط کے ساتھ کہ یہ تھان میں چار مہینے کے بعد اس سے لوں گا اس سودے میں چار باتیں ضروری ہیں۔ ایک یہ کہ مال کی قیمت سودا طے ہونے کے وقت ہی ادا کر دی جائے۔ دوسرے یہ کہ مال کی صفت (QUALITY) واضح طور پر معین ہو تاکہ بائع اور

مشتری کے درمیان اس کی صفت کے بارے میں کوئی چیز مبہم نہ رہے جو وجہ نزاع بن سکے۔ تیسرے یہ کہ مال کی مقدار بھی وزن، یا ناپ یا لتعداد وغیرہ کے لحاظ سے ٹھیک ٹھیک معین ہو۔ اور چوتھے یہ کہ مال خریدار کے حوالہ کرنے کا وقت معین ہو اور اس میں بھی کوئی ابہام نہ ہو کہ وہ نزاع کا سبب بنے۔ اس سودے میں جو پیشگی قیمت دی جاتی ہے اس کی نوعیت ہرگز قرض کی نہیں ہے بلکہ وہ ویسی ہی قیمت ہے جیسی دست بدست لین دین میں خریدار ایک چیز کی قیمت ادا کرتا ہے۔ فقہ میں اس کا نام بھی ثمن ہے نہ کہ قرض۔ وقت معین پر مال کی عدم تحویل یا کسی دیگر سبب سے اگر بیع فسخ ہو جائے تو مشتری کو صرف اصل قیمت لوٹائی جاتی ہے۔ اس میں اور عام بیع میں اس کے سوا کوئی فرق نہیں ہے کہ عام بیع میں مشتری بائع سے اپنی خریدی ہوئی چیز دست بدست لے لیتا ہے اور بیع سلم میں وہ اس کا قبضہ لینے کے لیے آئندہ کی ایک تاریخ مقرر کر دیتا ہے۔ اس معاملہ کو قرض اور سود کے مسئلے سے خلط ملط کرنے کی کوئی معقول وجہ میں نہیں سمجھ سکا۔ سوال میں بھینس کی جو مثال بیان کی گئی ہے وہ بالکل غیر واضح ہے اور اس پر کوئی کلام ممکن نہیں۔ بظاہر جس شکل میں یہ مثال بیان کی گئی ہے وہ دراصل شرکت کی شکل ہے۔ یعنی بھینس ایک شخص کی اور اس پر کام دوسرا شخص کرے اور دودھ دونوں کے درمیان تقسیم ہو جائے۔

٦- ہم جنس اشیاء کے دست بدست تبادلے میں تفاضل کو حرام قرار دینے کا مقصد جیسا کہ ابن قیم اور دوسرے لوگوں نے بیان کیا ہے، دراصل سد باب کا ذریعہ ہے۔ یعنی اصل حرام تو ربوا النسیۃ ہے لیکن زیادہ ستانی کی ذہنیت کا قلع قمع کرنے کے لیے ہم جنس اشیا کے دست بدست تبادلہ میں بھی تفاضل کو ممنوع قرار دیدیا گیا ہے۔ یہ امر ظاہر ہے کہ ایک ہی جنس کی اشیاء مثلاً چاول کا تبادلہ چاول سے صرف اسی صورت میں کیا جاتا ہے جب کہ اس کی ایک قسم بڑھیا ہو اور دوسری گھٹیا۔ شارع کا منشا یہ ہے کہ بڑھیا قسم کے ایک سیر چاول کا تبادلہ گھٹیا قسم کے مثلاً سوا سیر چاول سے نہ کیا جائے۔ خواہ ان دونوں کی بازاری قیمت کا فرق اتنا ہی ہو۔ بلکہ ایک شخص اپنے چاول مثلاً روپے کے عوض فروخت کر دے اور دوسرے چاول روپے کے عوض ہی خرید لے۔ براہ راست چاول کا چاول سے تفاضل کے ساتھ تبادلہ کرنے میں اس ذہنیت کو غذا ملتی ہے جو سود خواری کی اصل جڑ ہے، اور شارع اسی کا خاتمہ کرنا چاہتا ہے۔ اس سلسلہ میں یہ امر قابل ذکر ہے کہ فقہاء کے درمیان سود کے مسئلے میں جتنے بھی اختلافات ہوئے ہیں وہ صرف ربوا الفضل کے معاملہ میں ہیں کیونکہ اس کی حرمت کے احکام نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر زمانہ میں دیئے تھے اور

آپ کی حیات طیبہ میں معاملات پر ان احکام کے انطباق کی شکلیں پوری طرح واضح نہ ہو سکی تھیں۔ لیکن جہاں تک ربا النسیہ (قرض کے معاملہ میں اصل سے زائد لینے) کا تعلق ہے اس کی حرمت اور اس کے احکام میں فقہا کے درمیان پورا اتفاق ہے۔ یہ ایک صاف مسئلہ ہے جس میں کوئی الجھن نہیں ہے۔

۷۔ تجارت میں طرفین کی رضامندی ضرور لازم ہے، لیکن یہ نہ تجارت کے حلال ہونے کی علت ہے اور نہ اس کا عدم سود کے حرام ہونے کی علت۔ قرآن میں کہیں یہ نہیں کہا گیا ہے کہ سود اس لیے حرام کیا جاتا ہے کہ دینے والا اسے با دل ناخواستہ مجبوراً دیتا ہے۔ اگرچہ دنیا میں کوئی بھی سود برضا و رغبت نہیں دیا جاتا، اور بلا سود قرض ملنے کا امکان ہو تو کوئی شخص قرض پر سود نہ دے۔ لیکن اس چیز کی حرمت کے مسئلے میں رضامندی اور نارضامندی کا سوال بالکل غیر متعلق ہے کیونکہ قرآن مطلقاً اس قرض کو حرام قرار دیتا ہے جس میں راس المال سے زائد ادا کرنے کی شرط شامل ہو، قطع نظر اس سے کہ یہ شرط تراضی طرفین سے طے ہوئی ہو یا کسی اور طرح۔

رہی یہ بحث کہ سودی قرض کی حرمت میں اصل علت ظلم ہے اور جس قرض پر سود وصول کرنے میں ظلم نہ ہو وہ حلال ہونا چاہیئے، اس کے متعلق میں یہ عرض کروں گا کہ قرآن نے اس امر کی کوئی گنجائش نہیں چھوڑی ہے کہ آپ اس کے الفاظ سے صرف "ظلم" کا علت حرمت ہونا نکال لیں اور پھر اس لفظ ظلم کا مفہوم خود جس طرح چاہیں مشخص کریں۔ قرآن جس جگہ یہ علت حرمت بیان کرتا ہے اسی جگہ وہ خود ہی ظلم کا مطلب بھی واضح کر دیتا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ وذروا	اے لوگو! جو ایمان لائے ہو اللہ سے ڈرو، اور چھوڑ دو وہ
ما بقی من الربوا ان کنتم مومنین۔۔۔۔	سود جو (لوگوں کے ذمہ) باقی رہ گیا ہے اگر تم مومن ہو۔۔
وان تبتم فلکم رؤس اموالکم لا تظلمون	۔۔۔ اور اگر تم توبہ کرلو تو تمہیں اپنے راس المال لینے کا حق
ولا تظلمون (۲: ۲۷۸-۲۷۹)	ہے۔ نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے۔

یہاں دو ظلموں کا ذکر کیا گیا ہے۔ ایک وہ جو دائن مدیون پر کرتا ہے۔ دوسرا وہ جو مدیون دائن پر کرتا ہے۔ مدیون کا دائن پر ظلم، جیسا کہ آیت کے سیاق و سباق سے صاف ظاہر ہوتا ہے، یہ ہے کہ اس کا دیا ہوا اصل راس المال بھی مدیون واپس نہ کرے۔ بالکل اسی طرح مدیون پر دائن کا ظلم جو اس آیت کے سیاق و سباق سے بین طور پر ظاہر ہو رہا ہے، یہ ہے کہ وہ اصل راس المال سے زائد اس سے طلب کرے۔ اس طرح قرآن یہاں اس ظلم کے معنی خود متعین کر دیتا ہے جو قرض کے معاملہ میں دائن و مدیون

ایک دوسرے پر کرتے ہیں۔ اس معنی کے لحاظ سے انصاف یہ ہے کہ دائن مدیون سے صرف راس المال واپس لے، اور ظلم یہ کہ وہ راس المال سے زیادہ وصول کرے۔ قرآن کا یہ سیاق و سباق اپنے مفہوم میں اس قدر واضح ہے کہ ابن عباس اور ابن زید سے لے کر پچھلی صدی کے شوکانی آلوسی تک تمام مفسرین نے اس کا یہی مطلب لیا ہے۔ اس پوری مدت میں کوئی ایک مفسر بھی ایسا نہیں پایا جاتا جس نے قرآن سے صرف ظلم کا لفظ حرمت ربوا کی علت کے طور پر نکال لیا ہو اور پھر ظلم کے معنی باہر کہیں سے لینے کی کوشش کی ہو۔ یہ بات اصولاً بالکل غلط ہے کہ ایک عبارت کے اپنے سیاق و سباق سے اس کے کسی لفظ کا جو مفہوم ظاہر ہوتا ہو اسے نظر انداز کر کے ہم اپنی طرف سے کوئی معنی اس کے اندر داخل کریں۔

اس سوال کے سلسلے میں یہ دعویٰ جو کیا گیا ہے کہ کمرشل انٹرسٹ میں کسی پارٹی پر بھی ظلم نہیں ہوتا یہ بھی ہمیں تسلیم نہیں ہے۔ کیا یہ ظلم کچھ کم ہے کہ ایک شخص قرض پر سرمایہ دے کر تو ایک خاص منافع کی ضمانت حاصل کر لے، مگر جو لوگ کاروبار کو پروان چڑھانے کے لیے وقت، محنت اور ذہانت صرف کریں ان کے لیے سرے سے کسی منافع کی کوئی ضمانت نہ ہو، بلکہ نقصان ہونے کی صورت میں بھی وہ دائن کو اصل مع سود دینے کے ذمہ دار ہیں؟ تمام خطرہ (RISK) محنت اور کام کرنے والے فریق کے حصے میں، اور خالص منافع روپیہ دینے والے فریق کے حصہ میں، یہ آخر انصاف کیسے ہو سکتا ہے۔ اس لیے سود بہر حال ظلم ہے، خواہ وہ شخصی حاجات کے قرضوں میں ہو یا کاروباری اغراض کے قرضوں میں۔ انصاف یہ چاہتا ہے کہ اگر آپ قرض دیتے ہیں تو آپ کو صرف اپنا راس المال واپس ملنے کی ضمانت حاصل ہو، اور اگر آپ کاروبار میں روپیہ لگانا چاہتے ہیں تو پھر شریک کی حیثیت سے روپیہ لگائیں۔

۸ - اس سوال کا تفصیلی جواب میں اپنی کتاب "سود" میں دے چکا ہوں۔ یہاں مختصر جواب عرض کرتا ہوں:

الف - صنعتی اداروں کے معمولی حصے بالکل جائز ہیں۔

ب - ترجیحی حصص جن میں ایک خاص منافع کی ضمانت ہو، سود کی تعریف میں آتے ہیں اور ناجائز ہیں۔

ج - بینکوں کے فکسڈ ڈپازٹ کے متعلق دو صورتیں اختیار کی جا سکتی ہیں:

جو لوگ صرف اپنے روپے کی حفاظت چاہتے ہوں اور اپنا روپیہ کسی کاروبار میں لگانے کے

خواہش مند نہ ہوں، ان کے روپے کو بینک "امانت" رکھنے کے بجائے قرض لیں، اسے کاروبار میں لگاکر منافع حاصل کریں اور ان کا اصل راس المال مدت مقررہ پر ادا کر دینے کی ضمانت دیں۔

اور جو لوگ اپنے روپے کو بینک کی معرفت کاروبار میں لگانا چاہیں، ان کا روپیہ "امانت" رکھنے کے بجائے بینک ان سے ایک عام شراکت نامہ طے کرے، ایسے تمام اموال کو مختلف قسم کے تجارتی، صنعتی، زراعتی یا دوسرے کاموں میں، جو بینک کے دائرۂ عمل میں آتے ہوں لگائے، اور اس مجموعی کاروبار سے جو منافع حاصل ہو اسے ایک طے شدہ نسبت کے ساتھ ان لوگوں میں اسی طرح تقسیم کرے جس طرح بینک کے حصہ داروں میں منافع تقسیم ہوتا ہے۔

د۔ بینکوں سے لیٹر آف کریڈٹ کھولنے کی مختلف صورتیں ہیں جن کی شرعی پوزیشن جداگانہ ہے جہاں بینک کو محض ایک اعتماد نامہ دینا ہو کہ یہ شخص بھروسے کے قابل ہے، وہاں بینک جائز طور پر صرف اپنے دفتری اخراجات کی فیس لے سکتا ہے۔ اور جہاں بینک دوسرے فریق کو رقم ادا کرنے کی ذمہ داری لے وہاں اسے سود نہیں لگانا چاہیئے۔ اس کے بجائے مختلف جائز طریقے اختیار کیے جاسکتے ہیں۔ مثلاً بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں کاروباری لوگوں کی جو رقمیں رہتی ہیں، ان پر کوئی سود نہ دیا جائے بلکہ حساب کتاب رکھنے کی اجرت لی جائے، اور ان رقموں کو قلیل المیعاد قرضوں کی صورت میں انہی کاروباری لوگوں کو بلا سود دیا جائے۔ ایسے قرض داروں سے بینک اس رقم کا سود تو نہ لیں، البتہ وہ اپنے دفتری اخراجات کی فیس ان سے لے سکتے ہیں۔

ھ۔ حکومت خود، یا اپنے زیر اثر جتنے ادارے بھی قائم کرے ان سے سود کے عنصر کو خارج ہونا چاہیئے۔ اس کے بجائے دوسرے طریقے تھوڑی توجہ اور قوتِ اجتہاد سے کام لے کر نکالے جاسکتے ہیں جو جائز بھی ہوں اور نفع بخش بھی۔ اس طرح کے تمام اداروں کے بارے میں کوئی ایک جامع گفتگو چند الفاظ میں یہاں نہیں کی جاسکتی۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ پہلے حرام چیز کو حرام سمجھ لیا جائے۔ پھر اس سے بچنے کا ارادہ ہو۔ اس کے بعد ہر کارپوریشن کے لیے ایک ایسی کمیٹی بنائی جائے جو اس کارپوریشن کے تمام کاموں کو نگاہ میں رکھ کر یہ دیکھے کہ اس کے مختلف کام کہاں کہاں حرام طریقوں سے ملوث ہوتے ہیں اور ان کا بدل کیا ہے جو اسلامی احکام کی رو سے جائز بھی ہو اور قابلِ عمل اور نفع بخش بھی۔ اولین چیز ہماری اس ذہنیت کی تبدیلی ہے کہ اہل مغرب کے جن پٹے ہوئے راستوں پر چلنے کے ہم پہلے سے عادی چلے آرہے ہیں انہی پر ہم آنکھیں بند کر کے چلتے رہنا چاہتے ہیں، اور سارا زور اس بات پر صرف

کر ڈالتے ہیں کہ کسی طرح انہی راستوں کو ہمارے لیے جائز کر دیا جائے۔ ہماری سہولت پسندی ہمیں اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ ہم کچھ دماغ سوزی اور کچھ محنت کر کے کوئی نیا راستہ نکالیں۔ تقلید جامد کی بیماری، بدقسمتی سے ساری قوم کو لگی ہوئی ہے۔ نہ جبہ پوش اس سے شفا پاتے ہیں نہ سوٹ پوش۔

د۔ گورنمنٹ کے قرضے جہاں تک اپنے ملک سے حاصل کیے جائیں ان پر سود نہ دیا جائے۔ اس کے بجائے حکومت اپنے ایسے منصوبوں کو جن میں قرض کا روپیہ لگایا جاتا ہے کاروباری اصول پر منظم کرے اور ان سے جو نفع حاصل ہو اس میں سے ایک طے شدہ تناسب کے ساتھ ان لوگوں کو حصہ دیتی رہے جن کا روپیہ وہ استعمال کرتی ہے۔ پھر جب وہ مدت ختم ہو جائے جس کے لیے ان سے روپیہ مانگا گیا تھا، اور ان لوگوں کا راس المال واپس دیدیا جائے تو آپ سے آپ منافع میں ان کی حصہ داری بھی ختم ہو جائے گی اس صورت میں درحقیقت کوئی بہت بڑا تغیر کرنا نہیں ہوگا۔ متعین شرح سود پر جو قرض لیے جاتے ہیں ان کو تبدیل کر کے بس متناسب منافع پر حصہ داری کی صورت دینی ہوگی۔

غیر ملکوں سے جو قرض لیے جاتے ہیں ان کا مسئلہ اچھا خاصا پیچیدہ ہے۔ جب تک پوری تفصیل کے ساتھ ایسے تمام قرضوں کا جائزہ نہ لیا جائے، یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان کی نوعیتیں کیا کیا ہیں، اور ان کے معاملہ میں حرمت سے بچنے کے لیے کس حد تک کیا کچھ کیا جا سکتا ہے۔ البتہ اصولی طور پر جو بات میں کہہ سکتا ہوں وہ یہ ہے کہ ہمیں پہلے اپنی تمام توجہ اندرون ملک سے سود کو ختم کرنے پر صرف کرنی چاہیے۔ اور بیرون ملک میں جہاں سودی لین دین سے بچاؤ کی کوئی صورت نہ ہو وہاں اس وقت تک اس آفت کو برداشت کرنا چاہیے جب تک اس سے بچنے کی صورتیں نہ نکل آئیں۔ ہم اپنے اختیار کی حد تک خدا کے سامنے جواب دہ ہیں۔ اس حد تک اگر ہم گناہ سے بچیں تو مجبوری کے معاملہ میں ہم معافی کی امید رکھ سکتے ہیں۔

تنقید و تبصرہ

BARANI'S HISTORY OF THE TUGHLUQS.

اس نام سے ڈاکٹر معین الحق سیکرٹری، اینڈ ڈائرکٹر آف ریسرچ پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی کراچی نے تاریخ فیروز شاہی کے متعلقہ ابواب کا تنقیدی مطالعہ کیا ہے۔

تاریخ کا ہر طالب علم برنی کی آزادہ روی، بیباک گوئی اور بے لاگ تنقید رجال کا لوہا مانتا ہے ہندوستان کے مؤرخوں میں برنی غیر معمولی عظمت کا حامل ہے، اس کے متوازن افکار سلجھے ہوئے خیالات، مدبرانہ نظریات اور دلنشین انداز بیان کے سب معترف ہیں، تاریخ فیروز شاہی کے نام سے اس نے جو وقیع تاریخی کارنامہ انجام دیا ہے اس کے بارے میں خود برنی نے خودستائی ہی نہیں کی کہ ہزاروں سال تک باقی رہے گا بلکہ یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے۔

تاریخ فیروز شاہی کا کوئی مکمل نسخہ دستیاب نہیں ہوتا تھا، ایک عرصہ سے یہ کتاب نایاب تھی ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کی درخواست پر سرسید احمد خاں نے سعی بے حد کے بعد چار نسخے فراہم کیے، ایک لال قلعہ کی شاہی لائبریری سے ملا، دوسرا اور تیسرا نسخہ ہنری ایلیٹ اور ایڈورڈ تھامس HENRY ELIOT AND EDWARD THOMAS سے دستیاب ہوا، چوتھا نسخہ بنارس سے فراہم ہوا، ان سب نسخوں کو پیش نظر رکھ کر بڑی دیدہ کاری اور عرق ریزی کے ساتھ سرسید نے یہ کتاب ایڈٹ کی، ڈاکٹر معین الحق کے پیش نظر یہی نسخہ رہا ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے شروع میں ایک نہایت قابلانہ اور معرکہ آرا مقالہ " برنی کے سیاسی افکار کے چند پہلو" کے عنوان سے لکھا ہے، اس کے بعد اصل کتاب شروع ہوتی ہے۔ جس میں غیاث الدین تغلق، محمد تغلق اور فیروز شاہ تغلق پر سیر حاصل مواد ملتا ہے۔

آخر میں ڈاکٹر صاحب نے برنی کے معاصرین اور ان کی تصنیفات کا ذکر کرتے ہوئے، مختصر لیکن جامع الفاظ میں ان کے خصوصیات و احوال پر بھی روشنی ڈال دی ہے، مثلاً امیر خسرو، امیر حسن، ابن بطوطہ، شہاب الدین العمری، بدر چاچ۔ عصامی، شمس سراج عفیف، وغیرہ، ان میں سے امیر خسرو اور عصامی پر ڈاکٹر صاحب نے نسبتاً بسط و تفصیل سے گفتگو کی ہے، امیر خسرو کی تصانیف کے ذکر میں ان کی مشہور مثنوی "خضر خاں اور دیول رانی" کا ذکر بھی کیا ہے، اس پر اگر وہ کچھ اور بھی لکھتے تو بہتر ہوتا۔

کتاب ہر اعتبار سے قابل دید اور لائق مطالعہ ہے، کتابت میں کہیں کہیں غلطیاں رہ گئی ہیں ہسٹاریکل سوسائٹی اپنی کتابیں انگریزی ہی میں چھاپتی ہے یہ کتاب بھی انگریزی ہی میں ہے لیکن کیا اچھا ہو، اگر اردو کی طرف بھی توجہ کی جائے، جو اس ملک کی بہرحال قومی زبان ہے۔

کتاب کی ضخامت انڈکس سمیت ۱۳۰ صفحے ہے، قیمت چھ روپے آٹھ آنے، جو زیادہ ہے، ملنے کا پتہ، پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی، ۳۰ نیو کراچی ہاؤسنگ سوسائٹی کراچی ۵،

قرآن کا نظریۂ سلطنت | یہ پروفیسر ہارون خاں شروانی کے ایک انگریزی مقالہ کا ترجمہ ہے، جسے سید الحق صاحب عمادی نے کیا ہے، ترجمہ شستہ اور رواں ہے، کتاب کا موضوع نام سے ظاہر ہے لیکن اس موضوع کے لیے بڑے وسیع مطالعہ کی ضرورت ہے، اور ہمیں مسرت ہے کہ پروفیسر شروانی نے یہ مقالہ لکھ کر ثابت کر دیا کہ وہ اسلام کے علمی اور تبلیغی سرمایہ پر وسیع نظر رکھتے ہیں، انداز گفت گو عالمانہ ہے، پروفیسر شروانی نے چھوٹے سائز کے سوا سو صفحے کے مختصر سے رسالے میں اپنے موضوع کے ساتھ انصاف کرنے کی پوری کوشش کی ہے، لیکن موضوع اتنا وسیع اور ہمہ گیر ہے کہ ایجاز و اختصار نے اس میں ایک طرح کی تشنگی پیدا کر دی ہے، پھر بھی مجموعی حیثیت سے غور و فکر کے کئی پہلو نظر کے سامنے آجاتے ہیں سائز ۳۰×۲۰/۱۶ ضخامت ۱۲۵ صفحے، قیمت ایک روپیہ چار آنے، کتابت، طباعت، کاغذ، جلد عمدہ، ملنے کا پتہ، آئینۂ ادب چوک مینار، انارکلی لاہور۔

ثقافت کی تلاش | یہ نسیم حجازی صاحب کا بقول ان کے ایک "طویل اور مختصر قہقہہ ہے" جس میں کامریڈ ۹ اور کامریڈ ۱۰ کی مکمل سرگزشت بطرز ڈرامہ بیان کی گئی ہے، اپنے قہقہہ کی طرف بھی خود حجازی صاحب نے نشان دہی کر دی ہے:

"میرا مقصد ان دنوں کی یاد تازہ رکھنا ہے جب ہمارے ترقی پسند احباب طبلوں کی تھاپ اور گھنگرووں کی چھنا چھن کو اس نوزائیدہ مملکت کی بنیادیں ہلا دینے کے لیے کافی سمجھتے تھے"!

حجازی صاحب ایک مخصوص طرز نگارش کے مالک ہیں اور یہ طرز اپنی پوری رعنائی کے ساتھ اس تحریر میں موجود ہے۔ قیمت دو روپے آٹھ آنے سائز ۳۰×۲۰/۱۶ ضخامت ۱۵۰ صفحے، ملنے کا پتہ ملک دین محمد اینڈ سنز بل روڈ لاہور۔

آبِ رواں | اس نام سے سید شمیم رجز ایم اے نے قرآن حکیم کے مطالب و مفاہیم بصورت نظم اردو میں منتقل کرنے کا سلسلہ شروع کیا ہے، مولانا احتشام الحق تھانوی، مولانا ابو الاعلیٰ مودودی، علامہ

ابوالحسنات اور مجتہد العصر جناب اختر عباس صاحب نے اس کتاب پر تحسین آمیز پیرایہ میں اظہار خیال کیا ہے بالشبہ شمیم صاحب نے قرآنی مطالب کو نہایت رواں اور شستہ طور پر نظم کیا ہے ان کے اشعار سہل ممتنع کی بہترین مثال ہیں۔ عمل صالح کرنے والوں کو جو بشارت دی گئی ہے، اس کی ترجمانی آیات کے مفہوم کو پورے طور پر مدنظر رکھتے ہوئے اس طرح کی ہے :

اگر زندگی میں کیے کارِ خیر — کریں گے وہ باغات جنّت کی سیر
وہ پُر کیف منظر وہ باغِ جناں — درختوں کے نیچے وہ نہریں رواں
وہ پھولوں سے شاخیں لچکتی ہوئی — وہ بادِ بہاری مہکتی ہوئی ——— !
وہ سبزہ وہ گل ہائے رنگیں قبا — پھلوں میں وہ دنیا سے بہتر مزا
یہ کھائیں گے جب میوہ ہائے جناں — کریں گے یہ آپس میں سرگوشیاں
انہی کے مطابق ہے ان کا مزا — خدا نے کیے تھے جو پہلے عطا
یہ راحت یہ عزت ہے ان کیلیے — یہ سامانِ عشرت ہے ان کیلیے

یہ آبِ رواں پہلے پارہ کی منظوم ترجمانی ہے اور نہایت کامیاب اس کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ رجز صاحب کو زبان پر کتنی غیر معمولی قدرت حاصل ہے، تمام شاعری میں تو شاعر آزاد ہوتا ہے جو سوچا لکھ دیا، لیکن قرآن کی ترجمانی میں تو قدم قدم پر پابندیاں ہیں، ذرا بھی جادۂ احتیاط سے انحراف گوارا نہیں کیا جاسکتا، اتنی سخت پابندیوں کے باوجود، اتنی شگفتہ، رواں اور سلیس نظم کہہ لینا شاعر کے کمال فن کی دلیل ہے۔ ہمیں امید ہے ارباب ذوق اس کے مطالعہ سے شادکام ہوں گے، اسکولوں اور کالجوں کی لائبریریوں میں بھی اس کا ایک نسخہ ہونا اشد ضروری ہے، اس کامیاب اور لائق رشک کوشش پر رجز صاحب مبارک باد کے سزاوار ہیں۔

قیمت دو روپے آٹھ آنے، کتابت، کاغذ، طباعت، جلد بہت عمدہ،

ملنے کا پتہ، ادارہ تصنیف و تالیف اسلامیہ، ۱۸۷ میو روڈ، لاہور

Regd. No. L 6033 • SEPTEMBER 1960 ماہنامہ ثقافت رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۳



ثقافت

اکتوبر ۱۹۶۰ء

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ لاہور

قابل دید مطبوعات

حکمت رومی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

۳/۸ روپے

★

مسلم ثقافت ہندوستان میں

مصنفہ عبدالمجید سالک مرحوم

۱۲ روپے

★

اسلام کا نظریۂ حیات

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

۸ روپے

★

طب العرب

مصنفہ حکیم علی احمد نیر واسطی

۴/۷ روپے

★

تشبیہات رومی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

۸ روپے

★

مشاہیر اسلام

مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر مرحوم

۶ روپے

★

سرگذشت غزالی

مصنفہ محمد حنیف ندوی

۳ روپے

★

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق

مصنفہ بشیر احمد ڈار

۶ روپے

★

ملفوظات رومی

مصنفہ عبدالرشید تبسم

۴/۷ روپے

افکار ابن خلدون

مصنفہ محمد حنیف ندوی

۴/۴ روپے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

ثقافت لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

اکتوبر سنہ ۱۹۶۰ء

جلد ۸ شمارہ ۱۰

سالانہ: آٹھ روپے — فی پرچہ: بارہ آنے

ادارہ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ۔ لاہور

ترتیب

طابع ناشر: شاہد حسین رزاقی　　مطبوعہ: حمایت اسلام پریس لاہور　　مقام اشاعت: ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

مستیٔ شوق

مستیٔ شوق و نورِ آگاہی — یہی شاہی! یہی شہنشاہی!
روح پرور فغانِ نیم شبی — جاں فزا نغمۂ سحرگاہی
دلِ شاداں ترے تصوّر میں — جیسے دریائے نور میں ماہی
منزلِ کبریا، مری منزل — مہ و خورشید میرے ہمراہی
ضیغمی عشقِ حق میں جانبازی! — عشقِ حق سے گریز، روباہی
ڈگمگایا نہ جو رہِ حق سے — راہبر بن گیا وہی راہی
میری رفعت، فروتنی میری — مری عظمت، مری خود آگاہی
میرے سینے میں فقر کی دولت — میری ٹھوکر میں افسرِ شاہی
فقر، تاج و سریر سے خوشتر — ایک شاہی ہے، اک یدُ اللّٰہی
بحرِ رحمت رواں ہر اک کے لیے — تشنگی تیری، تیری کوتاہی

میرا رہبر چراغِ طورؔ اثرؔ
حضرت جبرئیلؑ ہمراہی

شبیر احمد خاں غوری

فارابی کے سیاسی افکار

(۳)

مختصر حالاتِ زندگی

فارابی کی زندگی بڑے سپاٹ قسم کی تھی جس میں شاید ہی کہیں موڑ آیا ہو۔ ایک مثالی یونانی حکیم کی طرح اس نے اپنی پوری عمر عسرو تیسر روزگار سے بے نیاز ہو کر گزار دی۔ تاریخ نے اس کی زندگی کی جو تفصیلات محفوظ رکھی ہیں، ان کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

نام و نسب اور خاندان

فارابی کا نام محمد اور کنیت ابونصر تھی۔ باپ کا نام بھی محمد تھا۔ پورا نسب نامہ یہ ہے:

ابونصر محمد بن محمد بن اوزلغ بن طرخان۔

"اوزلغ" اور "طرخان" ناموں سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کا خاندان ترکی النسل تھا۔ وہ پیدا بھی ترکستان (ماوراء النہر) میں ہوا تھا۔ چنانچہ اکثر مورخین نے اس کی جائے پیدائش، فاراب کو ترکستان ہی میں بتایا ہے۔ ابن القفطی فاراب کے بارے میں لکھتا ہے احدی مدن الترک فی ماوراء النہر ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے۔ وھی مدینۃ من بلاد الترک شہرزوری کہتا ہے۔ وھو من فاراب ترکستان (مزید تفصیل آگے آرہی ہے) صرف ابن ابی اصیبعہ اسے فارسی الاصل بتاتا ہے اور لکھتا ہے وھو فارسی المنتسب لیکن "اوزلغ" اور "طرخان" ایرانیوں کے نام نہیں ہوا کرتے۔ لہذا یا تو ابن ابی اصیبعہ سے تسامح ہوا ہے یا لوگوں میں وہ فارسی الاصل مشہور ہو گیا ہوگا۔ بہرحال وہ ترکی النسل تھا۔ چنانچہ ابن خلکان اس کی صراحت کرتا ہے۔ کان رجلا

---

(۱) اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۱۸۲ (۲) طبقات الاطباء جلد ثانی، ص ۱۳۴ (۳) نزہت الارواح مخطوطہ دار المصنفین اعظم گڑھ، ص ۱۳ (۴) طبقات الاطباء جلد ثانی، ص ۱۳۴ (۵) وفیات الاعیان جلد ثانی، ص ۷۶

ترکیب؟ غالباً فارابی کے خاندان میں ریاست و قیادت چلی آرہی تھی۔ جیساکہ اس کے مورثِ اعلیٰ "طرخان" لقب سے ظاہر ہے جو عہد قدیم میں ایک معزز خطاب تھا۔ فارابی کا باپ بھی سردار لشکر تھا جیسا کہ ابن ابی اصیبعہ نے صراحت کی ہے وکان ابوہ قائد جیش فارابی کو شاید قیادت لشکر کا عملی تجربہ نہ تھا۔ قدرت نے اسے فلاسفۂ اسلام کی قیادت کے لیے نامزد کیا تھا۔ پھر بھی قیادت لشکر اس کا خاندانی پیشہ تھا اور اس کی گھٹی میں پڑا ہوا تھا۔ چنانچہ اس نے اس موضوع پر کم از کم دو کتابیں بھی لکھی تھیں: "رسالۃ فی قود الجیش" اور "کلام فی المعایش والحروب"۔

مولد و مسکن

فارابی کا سن ولادت معلوم نہیں۔ مگر چونکہ تواریخ و تراجم متفق ہیں کہ اس نے ۳۳۹ھ میں وفات پائی جب کہ اس کی عمر اسی سال کے قریب ہو چکی تھی جیسا کہ ابن خلکان نے لکھا ہے: وقد ناھز ثمانین سنۃ اس لیے وہ ۲۵۹ھ (مطابق ۸۷۳ء) کے قریب پیدا ہوا ہوگا۔[1]

فارابی ضلع فاراب کے ایک چھوٹے سے قلعہ وسیج میں پیدا ہوا تھا جس کا محل وقوع حسب ذیل ہے:

ایران کی شمالی سرحد پر دریائے جیحوں بہتا ہے۔ عرب دریائے جیحوں کے اس پار کے علاقے کو "ماوراء النہر" کہتے تھے۔ ماوراء النہر ایک وسیع ملک تھا جس میں متعدد صوبے تھے۔ اس کا شمالی سرحدی صوبہ اسفیجاب کہلاتا تھا جو متعدد رساتیق (اضلاع) پر مشتمل تھا۔ ان میں سے ایک ضلع فاراب (یاراب) تھا جو نہ صرف اسفیجاب اور ماوراء النہر کی سرحد پر واقع تھا بلکہ اس زمانہ کی دنیائے اسلام کے سرے پر واقع تھا۔ ماوراء النہر کے شمال میں دریائے سیحون بہتا تھا۔ دریائے سیحون کے مشرقی کنارے پر اس مقام سے کچھ آگے جہاں دریائے چکنت سیحون میں گرتا ہے اور اس گھاٹ پر جہاں سے سیحون اترتے ہیں جو شہر واقع تھا اسے قدیم زمانہ میں یاراب (فاراب) کہتے تھے اور بعد میں اترار (یا اطرار) کہنے لگے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سے تیمور چین پر حملہ کرنے کے لیے روانہ ہونے والا تھا۔ مگر عمر نے وفا نہ کی اور ۸۰۷ھ میں اس نے یہیں وفات پائی۔ فاراب (یاراب) علاقہ اور شہر دونوں کا نام تھا، اور

---

(۱) طبقات الاطباء جلد ثانی: ص ۱۳۴ وفیات الاعیان جلد ثانی ص ۱۰۰۔ جو لوگ فارابی کا سال ولادت ۸۷۰ء مطابق ۲۵۶ھ بتاتے ہیں انہیں یہ خیال نہیں رہا کہ مسلمانوں کا سال قمری ہوتا ہے اس لیے ابن خلکان کے نزدیک بھی جس نے اس کی عمر اسی سال بتائی ہے اس کا سال ولادت ۳۳۹ - ۸۰ = ۲۵۹ھ مطابق ۸۷۳ء ہوا نہ کہ ۲۵۶ھ مطابق ۸۷۰ء۔

شہر فاراب بعض اوقات صوبہ اسبیجاب کا صدر مقام سمجھا جاتا تھا۔ معلوم نہیں بارتھولڈ نے انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں فاراب کی قدامت سے کس بنا پر انکار کیا ہے کہ "فاراب ایک جدید شہر تھا جس کی قدامت کی تردید اس طرح ہوتی ہے کہ دسویں صدی کے مشہور سیاح اور جغرافیہ داں ابن حوقل اور اصطخری نے اس کا کوئی ذکر نہیں کیا۔" حالانکہ ابن خرداذبہ جس کا زمانہ اصطخری سے مقدم ہے۔ اس کا ذکر کرتا ہے اور ابن حوقل نے تو بڑی تفصیل سے اس کا ذکر کیا ہے:

فاراب اسم للناحیة ومقدارها فی الطول والعرض اقل من یوم و بها منعة واناس فیهم کثرة"	فاراب اس علاقہ کا نام ہے۔ اس کی وسعت طول اور عرض ایک دن کی مسافت سے کم ہے۔ یہ طاقتور علاقہ ہے اور اس کی آبادی کثیر ہے۔

ابن حوقل کے کچھ دن بعد مقدسی نے اس کو دیکھا تھا۔ چنانچہ وہ اس کے حال میں لکھتا ہے:

فاراب هو اسم للرستاق ولیس بالواسع اسم اکبرمدائنه ایضا فاراب وهی کبیرة تخرج نحو سبعین الف رجل علیها حصن فیه الجامع واسواق وقهندر ومعظم الاسواق فی الربض وبالحصن حوانیت یسیرة	فاراب ضلع کا نام ہے جو زیادہ بڑا نہیں ہے۔ اس کے سب سے بڑے شہر کا نام بھی فاراب ہے۔ وہ بڑا شہر ہے اس کی آبادی ستر ہزار ہے۔ یہ محصن شہر ہے جس کے اندر ایک جامع مسجد اور بازار اور قصر واقع ہیں۔ بڑے بڑے بازار ربض میں واقع ہیں۔ قلعہ کے اندر بھی کچھ دکانیں ہیں۔

اس فاراب کا صدر مقام کدر شہر اسبیجاب سے چار منزل کے فاصلے پر تھا۔ ابن حوقل لکھتا ہے:

ومن اسبیجاب الی اسبانیکث مرحلتان ومن اسبانیکث الی کدر قصبة فاراب مرحلتان خفیفتان"	اسبیجاب سے اسبانیکث تک دو منزلیں ہیں اور اسبانیکث سے کدر تک جو فاراب کا صدر مقام ہے دو چھوٹی چھوٹی منزلوں کا فاصلہ ہے۔

البیرونی نے قانون مسعودی میں فاراب کا عرض البلد ۴۳ درجہ، صفر دقیقہ اور طول البلد ۸۸ درجہ ۲۰ دقیقہ بتایا ہے جو موجودہ اعتبار سے تقریباً ۶۶ درجہ ۵۰ دقیقہ ہوتا ہے۔ اوپر ذکر آچکا ہے کہ فاراب کو بعد میں (ابن خلکان اور ابوالفدا کے زمانہ میں) اطرار (اترار) کہنے لگے تھے جیسا کہ ابن خلکان نے لکھا ہے"

---

(۱) صورۃ الارض لابن حوقل، ص ۴۹۳ (۲) احسن التقاسیم، للمقدسی، ص ۲۷۲ (۳) صورۃ الارض لابن حوقل (مطبوعہ ۱۹۳۸ء) ص ۵۲۳ (۴) قانون مسعودی للبیرونی، جلد ثانی، ص ۵۸۸

هذه النسبة الى فاراب وتسمى فى هذا الزمان اطرار لیکن فاراب ہو یا اطرار آج سب ناپید ہیں۔ صرف مذکورہ بالا اترار کے کھنڈروں کا پتہ چلتا ہے کہ آج کل کے شہر ترکستان کے جنوب مشرق میں ۹ فرسخ کے فاصلہ پر واقع ہیں۔ جیسا کہ مرزا محمد بن عبدالوہاب قزوینی نے VIVIEN DE SAINT MARTIN کی جغرافیائی قاموس سے نقل کیا ہے۔

" فاراب کہ شہر معروفے بودہ است در اقصٰی بلاد ترکستان بر ساحل غربی سیحوں و وہماں اترار مورخین قرون وسطیٰ است کہ امیر تیمور آنجا وفات کرد و خرابہ ہای آں ہنوز در نہ فرسخ جنوب مشرقی شہر ترکستان حالیہ باقی است"[1]

زکریا قزوینی نے لکھا ہے کہ فاراب کا شہر ایک نمک زار میں واقع تھا اس لیے ممکن ہے یہ زرخیز نہ ہو مگر یہ علاقہ مردم خیز ضرور تھا کیونکہ یہاں متعدد علماء و مشاہیر پیدا ہوئے جیسے محدث عبداللہ ابن محمد بن سلمہ بن حبیب بن عبدالوارث ابو محمد المقدسی الفارابی، ابو ابراہیم اسحاق بن ابراہیم الفارابی، ابو نصر اسمٰعیل بن حماد الجوہری الفارابی۔ لیکن آسمان فضل و کمال کے یہ ستارے اپنے وطن میں نہ ٹھہرے بلکہ باہر جا کر چمکے۔ ابو ابراہیم اسحاق بن ابراہیم الفارابی جو "الجوہری" مصنف "صحاح" کا ماموں تھا یمن پہنچا اور شہر زبید میں متوطن ہو گیا۔ جہاں اس نے ۳۵۰ھ کے قریب وفات پائی۔ وہیں اس نے بقول ابن القفطی "دیوان الادب" کو تصنیف کیا۔ اس کے علاوہ "ادب الکاتب لابن قتیبہ" کی شرح بھی لکھی[2]۔ رہا الجوہری تو اس کا نام کسی تعارف کا محتاج نہیں ہے۔ وہ لغت کی مشہور کتاب "صحاح" کا مصنف ہے۔ یاقوت نے الجوہری کے فضل و کمال کے متعلق لکھا ہے:

"كان من اعاجيب الزمان ذكاء و فطنة
وعلماً اصله من فاراب من بلاد الترك
وكان اماماً فى اللغة والادب .....
..... وكان يوثر السفر على الحضر
ويطوف الآفاق"[3]

جوہری اپنی ذکاوت و فطانت اور علم و فضل میں عجائبات روزگار میں سے تھا۔ وہ اصل میں فاراب کا رہنے والا تھا جو ترکوں کا شہر ہے۔ وہ لغت اور ادب میں امام وقت تھا۔ ..... ہمیشہ سفر کو حضر پر ترجیح دیتا تھا اور آفاق گردی کرتا رہتا تھا۔

اسی مردم خیز ضلع فاراب میں ایک چھوٹا سا مقام "وسیج" تھا جو دریائے سیحوں کے اس پار دمغربی

---

(۱) بست مقالۂ قزوینی جلد اول ص ۱۱۸ (۲) بغیۃ الوعاۃ للسیوطی ص ۱۹۱ (۳) ایضاً ص ۱۹۵

کنارے، شہر فاراب سے دو فرسخ (تقریباً چھ میل)، کے فاصلہ پر واقع تھا۔ ابن حوقل لکھتا ہے:

وسبیجہ علی غربی النهر فی غر المشط اسفل من کد ریفر سحتین و باراب عن شرق الوادی و بین کد روالنهر نصف فرسخ۔

دریائے سیحوں کے مغربی کنارے ویسج واقع ہے جو کدر سے چھ میل پستی میں ہے اور فاراب گھاٹی کے مشرق میں ہے اور کدر اور دریا کے درمیان ڈیڑھ میل کا فاصلہ ہے۔

فاراب کی اسی نواحی بستی "ویسج" میں ۲۵۹ھ کے قریب فارابی پیدا ہوا تھا جیسا کہ ابن حوقل لکھتا ہے:

وسیجہ ایضاً من مدن باراب ومنها ابو نصر البارابی صاحب کتب المنطق المصنو لکتب القدماء

ویسج بھی فاراب کے شہروں میں سے ہے۔ یہیں فارابی کا وطن تھا جو منطق کی کتابوں کا مصنف ہے اور قدمائے فلاسفہ کی کتابوں کا شارح ہے۔

ابتدائی زندگی اور تعلیم

فارابی کی ابتدائی زندگی کے بارے میں ابن خلکان نے صرف اتنا لکھا ہے:

كَانَ رجلاً تركيا ولد فی بلده و نشاء بها۔

فارابی ترکی النسل تھا اسی شہر میں پیدا ہوا اور وہیں جوان ہوا۔

لیکن چونکہ ایک سردار لشکر کا بیٹا تھا لہذا وقت کے عام دستور کے مطابق دوسرے امیرزادوں کی طرح اس کی تعلیم بھی ہوئی ہو گی جو فنون حرب کی خاندانی تعلیم کے علاوہ عربی ادب اور فقہ کی تعلیم پر مشتمل تھی۔

---

(۱) صورۃ الارض لابن حوقل (طبع ڈی خوئے) ص ۴۸۱۔ (۲) ایضاً، ص ۴۹۱۔ جو لوگ اصل عربی مصادر و مآخذ کے بجائے صرف انگریزی کتابوں کی خوشہ چینی سے کام نکالنا چاہتے ہیں انہیں WASIJ کو پڑھنے میں بھی تردد ہوتا ہے اور واسج یا ویسج کا فیصلہ نہیں کر سکتے حالانکہ یہ لفظ و سج ہے چنانچہ یاقوت نے معجم البلدان میں ان کے تلفظ کو بدیں طور ضبط کیا ہے "وسیج بفتح اولہ و کسر ثانیہ ثم یاء و جیم من نواحی ترکستان بما وراء النہر" یہ کہنا: "آج کل یہ شہر اتار کہلاتا ہے" ادعائے محض ہے۔ وویان ڈی سینٹ مارٹن کی تصریح اوپر مذکور ہوئی کہ آج اس شہر کے صرف کھنڈر ملتے ہیں۔ شہر ٹوکب کا ویران ہو چکا۔ غالباً یہ غلط فہمی ابن خلکان کی اس عبارت سے ہوئی ہے کہ "فاراب ... . تسمی فی هذا الزمان اطرار" مگر ابن خلکان کو وفیات الاعیان لکھے ہوئے سات سو سال ہو چکے ہیں۔ مگر لوگ انگریزی تراجم یا ان کے منقولات پر آنکھ بند کر کے اعتماد کر لیتے ہیں۔

(۳) وفیات الاعیان لابن خلکان جلد ثانی، ص ۷۶

فاراب سے عربی ادب کے دو مشہور فاضل ابو ابراہیم صاحب دیوان الادب اور الجوہری مصنف صحاح پیدا ہوئے۔ اس سے ہم قیاس کر سکتے ہیں کہ فاراب کا ماحول ادبی تشقیف کے لیے سازگار تھا۔ پھر اس زمانہ میں عربی کے اندر دستگاہ ارباب علم و ہنر کے لیے ضروری تھی۔ ایسی صورت میں فارابی اس حلیہ ادب سے کس طرح عاری و عاطل رہ سکتا تھا۔

ادب کے ساتھ فقہ کی تعلیم بھی اس عہد کے ثقافتی نصاب کا جزء لاینفک تھی اور ان سب پر قرآن کریم کی تعلیم مقدم تھی۔ چنانچہ شیخ بوعلی سینا جو فارابی کی طرح ماوراء النہر کا رہنے والا تھا اور جس کا باپ اگرچہ فارابی کے باپ کی طرح سردار لشکر تو نہ تھا مگر سرکاری ملازم ضرور تھا اپنی ابتدائی تعلیم کے بارے میں لکھتا ہے:

احضرت معلم القرآن ومعلم الادب	میں معلم قرآن اور معلم ادب کے پاس حاضر ہوتا تھا اور جب
واکملت العشر من العمر وقد اتیت علی	میری دس سال کی عمر ہوئی تو میں قرآن شریف ختم کر چکا تھا۔
القرآن وعلی کثیر من الادب ..... کنت	اور بہت کچھ علم ادب سیکھ چکا تھا ...... اور میں فقہ بھی پڑھتا
اشتغل بالفقه واتردد فیه الی اسمٰعیل الزاہد[۱]	تھا اور اس کے لیے فقیہ اسماعیل زاہد کے پاس جایا کرتا تھا

غالباً یہ نصاب تعلیم بوعلی سینا کے ساتھ مختص نہ تھا۔ بلکہ وقت کا عام دستور یہی تھا۔ اس لیے فارابی نے بھی عربی ادب اور فقہ کی تعلیم حاصل کی ہوگی۔ اسی ابتدائی تعلیم کی بنیاد پر اس نے "احصاء العلوم" میں ان علوم کا تعارف کرایا ہے[۲]۔

فارابی نے سکون پسند طبیعت پائی تھی لہذا آبائی پیشہ سپہگری کی ہنگامہ پسندی کے بجائے عہدۂ قضا کو اختیار کیا۔ اور کچھ دن اس حیثیت سے کام بھی کیا۔ اس دوران میں کسی شخص نے فلسفہ کی کچھ کتابیں اس کے پاس ودیعت رکھیں۔ فارابی نے ان کا مطالعہ کیا اور چونکہ قسام ازل نے اسے فلسفہ ہی کے لیے پیدا کیا تھا۔ ان کتابوں کو پڑھ کر فلسفہ و حکمت کا اس درجہ مشتاق ہوا کہ وطن اور قضا کا منصب جلیل سب کچھ چھوڑ کر علم و حکمت کی تحصیل کے لیے نکل کھڑا ہوا اور بغداد پہنچ کر ان علوم میں وہ کمال حاصل کیا کہ آخر کار "فیلسوف المسلمین بالحقیقہ" کا مصداق قرار پایا۔ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے:

ویذکر انه کان فی اول امره قاضیا فلما	کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے قاضی تھا لیکن جب اس کو معارف حکمیہ

---

(۱) طبقات الاطبا جلد ثانی ص ۲

(۲) احصاء العلوم، ص ۴۵، ۵۲، ۷۰، ۱۰۱ و ۱۱۱

شغف بالمعارف منذ ذالك واقبل	کی لذت کا احساس ہوا تو اس نے اس منصب کو چھوڑ دیا اور ہمہ تن
بکلیتہ علی تعلمہا ۔	فلسفہ و حکمت کی تحصیل میں مشغول ہو گیا ۔

معارف حکمیہ سے واقفیت کا اسے کس طرح اتفاق ہوا، اس کی تفصیل میں ابن ابی اصیبعہ آگے چل کر لکھتا ہے۔

ویذکر ان سبب قراءتہ الحکمۃ ان رجلاً	کہا جاتا ہے کہ اس کے فلسفہ و حکمت پڑھنے کا سبب یہ ہوا کہ کسی
اودع عندہٗ جملۃ من کتب ارسطوطالیس	شخص نے اس کے پاس ارسطو کی کچھ کتابیں ودیعت رکھ دی تھیں
فاتفق ان نظر فیہا فوافقت منہ قبولاً و	اتفاق سے فارابی نے بھی ان کا مطالعہ کیا اور بڑی پسند آئیں ۔
تحرک الی قرأتہا ولم یزل الی ان اتقن	اب تو وہ ان کے پڑھنے پر مائل ہی ہو گیا ۔ اور انہیں پڑھتا رہا
فہمہا وصار فیلسوفاً بالحقیقۃ ۔[2]	تا آنکہ خوب سمجھ لیا اور حقیقی فلسفی بن گیا ۔

غرض فارابی اپنے وطن ہی میں جوان ہوا (ابن خلکان کی شہادت آگے آرہی ہے) تحصیل علم کے بعد منصب قضا پر فائز ہوا اور کچھ دن اس عہدہ کے فرائض انجام دینے کے بعد فلسفہ و حکمت کی تحصیل کے لیے بغداد پہنچا۔

فارابی کی ابتدائی زندگی کے بارے میں کچھ غلط فہمیاں ہیں۔

پہلی غلط فہمی یہ ہے کہ " فارابی بھی صغر سنی ہی میں بغداد پہنچا "

حالانکہ فارابی بڑی عمر میں بغداد پہنچا تھا ۔ ابن اصیبعہ کی تصریح اوپر مذکور ہو چکی ہے کہ وہ پہلے قاضی تھا۔ ظاہر ہے بغداد پہنچ کر اس نے فلسفہ کی تحصیل کی لہٰذا اس کے بعد قاضی ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ وہ اپنے وطن ہی میں قاضی تھا اور وہیں سے اس نے اس منصب جلیل کو چھوڑ کر علم و حکمت کے حصول پر توجہ کی ۔ پھر قاضی ہونے کے لیے بلوغ و رشد کی ضرورت ہے ۔ بالفاظ دیگر فارابی وطن ہی میں جوان ہو چکا تھا ۔ بعد ازاں وہ فلسفہ کی تعلیم کے حصول کے لیے بغداد پہنچا ۔ ابن خلکان سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ فارابی وطن ہی میں جوان ہو چکا تھا ۔ " ولد فی بلدہٖ ونشأ بہا ۔"[3] اس لیے یہ کہنا غلط ہے کہ " فارابی بھی صغر سنی ہی میں بغداد پہنچا ۔"

دوسری غلط فہمی یہ ہوئی ہے " جب فارابی بغداد پہنچا تو اس وقت وہ عربی زبان سے بھی ناواقف تھا ۔" یہ قول بوجوہ ذیل ناقابل تسلیم ہے :

۱۔ فاراب جہاں فارابی کی نشو و نما ہوئی تھی علم و ادب کا مرکز تھا ۔ فاراب ہی سے عربی زبان کے

---

(۱) طبقات الاطباء جلد ثانی ص ۱۳۴ (۲) ایضاً (۳) وفیات الاعیان جلد ثانی ص ۷۶

جن فحول ادبا پیدا ہوئے جیسے ابو اسحاق بن ابراہیم الفارابی صاحب دیوان الادب اور شارح ادب الکاتب۔ اور اسمٰعیل بن حماد الجوہری، لغت کی مشہور کتاب صحاح کا مصنف۔ الجوہری کے علم و فضل کے بارے میں یاقوت کا قول اوپر مذکور ہو چکا ہے۔ اس کی صحاح کے بارے میں اسمٰعیل بن عبدوس النیشاپوری کا قول ہے:

هٰذا الكتاب الصحاح سيد ما — صنف قبل الصحاح في الادب

يشمل ابوابه ويجمع ما — فرق في غيره من الكتب

اس علم و ادب کے گہوارے میں فارابی عربی سے واقف ہوئے بغیر کس طرح رہ سکتا تھا بالخصوص جب کہ اس کی ابتدائی تعلیم ایک سردار لشکر کے بیٹے کی حیثیت سے وقت کے علوم مروجہ میں ہوئی۔

۲- فارابی کی وفات کے تیس سال بعد ماوراء النہر (بخارا) ہی میں شیخ بو علی سینا پیدا ہوا جو فارابی ہی کی طرح اساطین فلاسفہ میں محسوب ہوتا ہے۔ اس کی ابتدائی تعلیم میں بھی عربی ادب اور فقہ کو نمایاں حیثیت حاصل تھی اور دس سال کی عمر سے پہلے ہی اس نے عربی ادب میں مہارت پیدا کر لی، "وقد اتيت ...... على كثير من الادب"[۲] اسی ابتدائی تمہر فی الادب کا نتیجہ تھا کہ اس نے ابو منصور الجبانی کے طعنہ سے متاثر ہو کر تین سال میں عربی زبان کے اندر وہ تبحر و تمہر بہم پہنچایا کہ بقول بیہقی

فبلغ الشيخ باللغة طبقة قلما يتفق مثلها	پس شیخ علم اللغت میں اس درجہ کو پہنچا جو محصلین کو بہت
وانشاء ثلاث قصائد وضمنها الفاظاً	کم حاصل ہوتا ہے اور اس نے تین قصیدے لکھے جن میں
غريبة وكتب ثلث رسائل على طريق	غریب لغات بھر دیے اور تین رسالے ابن العمید، صاحب
ابن العميد والصاحب والصابي ..... ثم	بن عباد اور ابو اسحاق الصابی کے انداز پر لکھے ......
صنف الشيخ كتاباً في اللغة وسماه لسان	پھر شیخ نے لغت میں ایک کتاب تصنیف کی جس کا نام
العرب لم يصنف مثله في اللغة۔	لسان العرب رکھا اور اس جیسی کتاب لغت میں نہیں لکھی گئی

اور شیخ کا یہ تمہر فی الادب نتیجہ تھا ابتدائی تعلیم کا۔ یہی حال فارابی کا تھا۔

۳- فارابی متعدد زبانیں جانتا تھا۔ مگر اس کی جملہ تصانیف عربی ہی میں ہیں۔ عربی کے سوا کسی اور زبان میں اس نے کوئی کتاب تصنیف نہیں کی۔ فارابی کی عربیت کے بارے میں اہل فن رطب اللسان

---

(۱) بغیۃ الوعاۃ، ص ۱۹۵ (۲) طبقات الاطباء جلد ثانی، ص ۲ (۳) تتمہ صوان الحکمۃ، ص ۵۲

ہیں۔ چنانچہ قاضی صاعد اندلسی نے ان کی کتابوں کے بارے میں لکھا ہے،

کتب صحیحۃ العبارۃ لطیفہ الاشارۃ

پھر اس کی فصاحت اور سلاست و روانی دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ اس شخص کی عربی نہیں ہو سکتی جس نے بڑی عمر میں اسے سیکھا ہو بلکہ اس شخص کی عربی ہے جسے ابتدا ہی سے اس زبان سے سابقہ رہا ہے اس سلسلے میں محمود عباس عقاد نے بڑی مفصل بحث کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"حقیقت یہ ہے کہ فارابی کو عربی زبان پر وہی قدرت حاصل تھی جو کسی اہل زبان کو ہو سکتی ہے۔ اس کے اسلوب تحریر اور طرز انشا سے کہیں بھی یہ بات نمایاں نہیں ہوتی کہ وہ عربی میں نو آموز تھا۔ وہ اگرچہ ترکی تھا لیکن اس کے دلیں پر اسلامی پرچم کو لہراتے ہوئے دو سو سال کی طویل مدت گزر چکی تھی۔ لہذا فاراب کے باشندے قدرتی طور پر عربی سے اچھی طرح واقف تھے۔ یہ ایسی زبان نہیں تھی جو ان کے لیے اجنبی اور غیر مانوس ہو۔ ایک بات اور بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ فارابی کی ولادت سے بہت پہلے اتراک عربی شاہنشاہیت کے دامن سے وابستہ ہو چکے تھے۔ وہ عربی سیاست کے اہم ترین عوامل کی حیثیت اختیار کر چکے تھے۔ خلافت اسلامیہ ان پر اعتماد کرتی تھی۔ ان کی صلاحیتوں سے واقف تھی اور ان سے فائدہ اٹھاتی تھی۔ عربی زبان ان پر چھا چکی تھی۔ اس نے اپنی کشش سے انہیں اپنی طرف کھینچ لیا تھا۔ وہ عربیت میں غرق ہو گئے تھے۔ ان کے بہت سے لوگوں نے عربی میں وہی دسترس اور مہارت حاصل کر لی تھی جو کسی اہل زبان کو حاصل ہو سکتی ہے۔ ان میں سے بڑے بڑے فقہاء، شعرا، لغوی اور ماہران ادب پیدا ہوئے بلکہ حق تو یہ ہے کہ انہوں نے اپنی علمی زبان عربی ہی کو بنا لیا تھا۔"[2]

اس کے بعد انہوں نے الجوہری اور ابراہیم بن اسحاق صاحب دیوان الادب کی مثالیں دے کر لکھا ہے،

"پھر کیا یہی حیثیت فارابی کی بھی نہیں ہو سکتی۔"

آخر میں انہوں نے نتیجہ نکالا ہے

"غرض جس پہلو اور جس حیثیت سے بھی اس معاملہ پر غور کیا جائے اور جس اسلوب سے بھی

(۱) طبقات الامم، ص ۴۸

(۲) فارابی مصنفہ محمود عباس عقاد، مترجمہ رئیس احمد جعفری ص ۶۳-۶۴

اس کی تحقیق کی جائے۔ یہ بات اظہر من الشمس رہے گی کہ فارابی اگرچہ اپنی مادری زبان کے علاوہ وقت کی بعض دوسری زبانوں کا بھی ماہر تھا اور انہیں بڑی آسانی سے اپنے اظہار خیال کا ذریعہ بنا سکتا تھا لیکن اس نے ایسا نہیں کیا۔ اس نے علمی زبان کے طور پر عربی زبان ہی کو استعمال کیا۔ اسی زبان کو اظہار خیال اور اظہار مطالب کا ذریعہ قرار دیا اور اسی زبان میں تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع کیا''[1]

غالباً اس غلط فہمی کا منشا ابن خلکان کی حسب ذیل عبارت ہے:

وھو یعرف اللسان الترکی وعدۃ لغات غیر العربی فتعلمہ واتقنہ غایۃ الاتقان"[2]	وہ ترکی زبان نیز عربی کے علاوہ متعدد زبانیں جانتا تھا۔ پھر اس نے عربی سیکھی اور اس میں اعلیٰ کمال حاصل کیا۔

اور غالباً ابن خلکان نے ابن ابی اصیبعہ کی (یا جس سے اس نے یہ روایت اخذ کی ہے اس کی) حسب ذیل عبارت سے یہ رائے قائم کی ہے:

وفی التاریخ ان الفارابی کان یجتمع بابی بکر ابن السراج فیقرأ علیہ صناعۃ النحو و ابن السراج یقرأ علیہ صناعۃ المنطق۔[3]	تاریخ میں ہے کہ فارابی ابوبکر ابن السراج کے ساتھ ایک جگہ بیٹھتا تھا اور اس سے علم نحو کی تحصیل کیا کرتا تھا اور ابوبکر ابن السراج اس سے علم منطق پڑھا کرتا تھا۔

اس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے کہ چونکہ اس زمانہ میں منطق اور نحو کی افضلیت کا مسئلہ بڑا اہم تھا اس لیے اہل منطق نحو کے دقائق سے اور نحاۃ منطق کے غوامض سے واقف ہونا ضروری سمجھتے تھے۔ لیکن کسی زبان کی گرامر کے دقائق و لطائف کو سمجھنا اور بات ہے اور خود اس زبان سے واقف ہونا امر دیگر۔ فارابی عربی زبان سے تو ابتدا ہی سے واقف تھا مگر نحو عربی کے دقائق و غوامض اس نے بغداد جا کر سیکھے۔ اس کی مزید توضیح محمود عباس عقاد نے کی ہے:

"جو بات مانی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ فارابی جب بغداد میں وارد ہوا تو اس کی یہ خواہش ہوئی کہ وہ عربی زبان و لغت پر حاوی ہو جائے۔ اور اس کے اسالیب پر پوری قدرت حاصل کرے، اور اس کے طرز بیان کے ہر پہلو کو اپنی گرفت میں لے لے، تو یہ کوئی ایسی بات نہیں جو باعث ننگ ہو یا جس سے فارابی کی علمیت اور قابلیت پر کوئی

---

(۱) ایضاً ص ۶۶ (۲) وفیات الاعیان، جلد ثانی، ص ۷۶ (۳) طبقات الاطبا، جلد ثانی، ص ۱۳۶

واقع آتا ہو۔ خود عرب جن کی مادری زبان عربی ہے تحصیل لغت میں عمریں صرف کر دیتے ہیں۔ کسی زبان کا جاننا یا نہ جاننا دوسری بات ہے اور کسی زبان پر ماہرانہ عبور کی سعی و کوشش دوسری بات ہے۔ فارابی کے بارے میں زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہا جا سکتا ہے وہ بھی دوسری شق ہے۔ اب ذرا غور کیجئے بات کہاں سے کہاں پہنچ گئی؟ کہاں یہ بات کہ فارابی سرے سے عربی زبان جانتا ہی نہیں تھا کہاں یہ کہ وہ عربی زبان پر ماہرانہ اور استادانہ عبور حاصل کرنا چاہتا تھا۔ ان دونوں باتوں میں کتنا بڑا فرق ہے۔ اور اس فرق نے اصل بات کو کچھ کا کچھ کر دیا"[1]

فارابی بغداد میں

فارابی تیسری صدی کے خاتمہ کے قریب بغداد پہنچا۔ اور پھر وہیں رہ پڑا۔ یہاں اس نے یوحنا بن حیلان سے منطق و فلسفہ کی تکمیل کی۔ ابن القفطی لکھتا ہے:

دخل العراق واستوطن بغداد و قرأ بها العلم الحکمی علی یوحنا بن حیلاد المتوفی بمدینۃ السلام فی ایام المقتدر واستفاد منه وبرز فی ذالك علی اقرانه[2]۔

فارابی عراق میں داخل ہوا اور بغداد میں متوطن ہو گیا۔ وہیں اس نے یوحنا بن حیلان سے علم حکمت کی تحصیل کی۔ یوحنا بن حیلان نے مقتدر باللہ (۲۹۵-۳۲۰ھ) کے عہد خلافت میں بغداد کے اندر وفات پائی۔ فارابی نے یوحنا بن حیلان سے استفادہ کیا اور اپنے معاصرین سے گوئے سبقت لے گیا۔

اوپر ذکر آ چکا ہے کہ اسکندریہ کا مدرسہ حضرت عمر بن عبدالعزیز (۹۹-۱۰۱ھ) کے عہد خلافت میں اسکندریہ سے انطاکیہ میں منتقل ہوا۔ وہاں تقریباً ۱۴۰ سال رہا۔ یہاں تک کہ آخر میں صرف ایک ہی معلم رہ گیا۔ اس کے دو شاگرد تھے ایک حرانی دوسرا مروزی۔ مسعودی التنبیہ والاشراف میں لکھتا ہے کہ متوکل باللہ (۲۳۲-۲۴۷ھ) کے زمانہ میں مدرسہ فلسفہ انطاکیہ سے حران میں منتقل ہوا۔ ابن ابی اصیبعہ بھی خود فارابی سے نقل کرتا ہے کہ انطاکیہ کے آخری معلم کے دونوں شاگردوں نے مدرسۂ فلسفہ کی لائبریری سمیت انطاکیہ کو خیرباد کہا۔ بہرحال مروزی استاد سے دو شاگردوں نے تعلیم حاصل کی۔ ابراہیم مروزی اور یوحنا بن حیلان۔ اور حرانی استاد سے اسرائیل الاسقف اور قویری نے تعلیم حاصل کی۔ ابراہیم مروزی، اسرائیل الاسقف

---

(۱) فارابی۔ بترجمہ رئیس احمد جعفری، ص ۶۱-۶۲۔
(۲) اخبار العلماء باخبار الحکماء، ص ۱۸۲۔

اور قویری تینوں بغداد پہنچے۔ اسرائیل الاسقف نے مذہبی پیشوائی اختیار کی۔ ان کے کچھ دن بعد یوحنا بن حیلان بھی جس نے حران میں مذہبی پیشوائی اختیار کر لی تھی بغداد پہنچا۔ (کیونکہ مسعودی وقاضی صاعد اور ابن الاثیر وابن القفطی کے قول کے مطابق اس نے مقتدر باللہ (۲۹۵ - ۳۲۰) کے زمانہ خلافت میں بغداد کے اندر وفات پائی)۔ ابراہیم مروزی کے شاگرد ابن کرنیب اور ابوبشر متی بن یونس تھے اور یوحنا بن حیلان کا شاگرد فارابی تھا۔

یہ بات کہ فارابی یوحنا بن حیلان کا شاگرد ہے متفق علیہ ہے۔ مسعودی لکھتا ہے کہ بغداد کے مدرسہ فلسفہ کی قیادت پہلے قویری، یوحنا بن حیلان اور ابراہیم مروزی کو حاصل رہی۔ ان کے بعد ابراہیم مروزی کے شاگردوں ابومحمد ابن کرنیب اور ابوبشر متی بن یونس کو اور بعد ازاں ابونصر محمد بن محمد الفارابی کو جو یوحنا بن حیلان کا شاگرد تھا۔ ثم الی ابی نصر محمد بن محمد الفارابی تلمیذ یوحنا بن حیلان

اسی طرح قاضی صاعد اندلسی طبقات الامم میں لکھتا ہے:

ومنهم ابونصر محمد بن محمد بن نصر الفارابي فيلسوف المسلمين بالحقيقة اخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام في ايام المقتدر۔

فلاسفہ مسلمین میں سے ابونصر محمد بن محمد بن نصر الفارابی بھی ہے جو صحیح معنوں میں فیلسوف المسلمین کہلانے کا مستحق ہے اس نے علم منطق یوحنا بن حیلان سے حاصل کیا جس نے بغداد کے اندر مقتدر باللہ کے زمانہ میں وفات پائی۔

اسی طرح ابن الاثیر ۳۳۹ھ کے متفرق واقعات کے ضمن میں لکھتا ہے:

وفيها توفي ابونصر محمد بن محمد الفارابي الحكيم الفيلسوف صاحب التصانيف فيها وكان موته بدمشق وكان تلميذ يوحنا بن حيلان وكانت وفاة يوحنا ايام المقتدر بالله۔

۳۳۹ھ میں ابونصر محمد بن محمد الفارابی نے وفات پائی جو حکیم فلسفی اور کثیر التصانیف مصنف تھا۔ اس کی وفات دمشق میں ہوئی۔ وہ یوحنا بن حیلان کا شاگرد تھا اور یوحنا نے مقتدر باللہ کے عہد خلافت میں وفات پائی۔

اسی طرح ابن القفطی لکھتا ہے:

دخل العراق واستوطن بغداد وقرأ بها بها العلم الحكمي على يوحنا بن حيلان المتوفى

عراق میں داخل ہوا اور بغداد میں متوطن ہو گیا۔ وہیں اس نے علم حکمت کی تحصیل یوحنا بن حیلان سے کی جس نے مقتدر باللہ

(۱) کتاب التنبیہ والاشراف للمسعودی، ص ۱۲۲ (۲) طبقات الامم، ص ۵۳-۵۴ (۳) کامل ابن الاثیر جلد ثانی، ص ۱۶۲

بمدینة السلام فی ایام المقتدر۔ — کے زمانہ میں بغداد کے اندر وفات پائی۔

اسی طرح ابن ابی اصیبعہ اپنے چچا رشید الدین ابوالحسن علی بن خلیفہ سے نقل کرتا ہے:

ان الفارابی توفی عند سیف الدولہ بن حمدان فی رجب سنة تسع وثلاثین وثلثمائة وکان اخذ الصناعة عن یوحنا بن حیلان ببغداد فی ایام المقتدر۔

فارابی نے سیف الدولہ بن حمدان کے پاس رجب ۳۳۹ھ میں وفات پائی۔ اس نے علم منطق بغداد کے اندر مقتدر باللہ کے زمانہ میں یوحنا بن حیلان سے حاصل کیا۔

ابن ابی اصیبعہ خود فارابی سے نقل کرتا ہے کہ اس نے منطق از اول تا آخر کتاب البرہان APPODECTICAE یوحنا بن حیلان سے پڑھی۔

وقال ابو نصر الفارابی عن نفسہ انہ تعلم من یوحنا بن حیلان الی آخر کتاب البُرھان۔

اور ابونصر نے اپنے متعلق لکھا ہے کہ اس نے یوحنا بن حیلان سے "کتاب البرہان" کے آخر تک پڑھا۔

ان مورخین قدیم میں سے کوئی بھی یہ نہیں کہتا کہ فارابی نے یوحنا بن حیلان کے علاوہ کسی اور شخص سے بھی منطق پڑھی تھی یا متی بن یونس سے منطق کی تعلیم حاصل کی تھی۔ اس کے برعکس مورخین نے جس انداز میں دونوں کا مقابلہ کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فارابی متی کا شاگرد نہیں تھا بلکہ حریف تھا۔

ابن القفطی لکھتا ہے:

وکان ابو النصر الفارابی معاصراً لابی بشر متی بن یونس الا انہ کان دونہ فی السن و فوقہ فی علم وعلی کتب متی بن یونس فی علم المنطق تعدیل العلماء ببغداد وغیرھا من امصار المسلمین بالمشرق۔

ابونصر فارابی ابوبشر متی بن یونس کا ہمعصر تھا۔ مگر وہ (فارابی اس سے (متی بن یونس سے) عمر میں کم تھا۔ لیکن علم وفضل میں زیادہ تھا۔ بغداد میں اور مشرق میں دوسرے اسلامی شہروں کے علم منطق کے سلسلے میں علماء کا اعتماد متی بن یونس کی کتابوں پر رہتا تھا۔

اسی طرح ابن ابی اصیبعہ اپنے چچا سے نقل کرتا ہے:

وکان فی زمانہ ابو بشر متی بن یونان وکان اسن من ابی نصر وابونصر احد ذھناً واعذب کلاماً۔

فارابی ہی کے زمانہ میں ابوبشر متی بن یونان تھا جو فارابی سے عمر میں بڑا تھا اور ابونصر فارابی متی بن یونس کے مقابلہ میں ذہن کا زیادہ تیز اور گفتگو میں زیادہ شیریں تھا۔

اخبار العلماء باخبار الحکماء، ص ۱۸۲ — طبقات الاطباء، جلد ثانی، ص ۱۳۵ — ایضاً، ص ۱۳۵

اخبار العلماء باخبار الحکماء، ص ۱۸۳ — طبقات الاطباء، جلد ثانی، ص ۱۳۵

لہٰذا یہ بات یقیناً غلط ہے کہ

"اس کے بعد (فارابی نے) عیسائی طبیب ابوبشر متی بن یونس سے منطق پڑھی ..... اسی کی توجہ کا نتیجہ تھا کہ فارابی کو منطق سے بے حد لگاؤ پیدا ہو گیا۔"

اسی طرح یہ بات بھی غلط ہے کہ

"منطق کی اصل تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے فارابی حران گیا جہاں ایک اور عیسائی فلسفی یوحنا بن حیلان کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا۔ حران سے بغداد واپس آ کر اس نے ارسطو کے فلسفہ کی طرف توجہ کی۔"

ابن القفطی کی روایت اوپر مذکور ہوئی کہ فارابی نے عراق پہنچنے پر بغداد کو اپنا وطن بنا لیا اور یہیں اس نے یوحنا بن حیلان سے علوم حکمیہ کی تحصیل کی۔ اسی طرح ابن ابی اصیبعہ کے بیان نے تصریح کی ہے کہ فارابی نے بغداد ہی کے اندر یوحنا بن حیلان سے تعلیم حاصل کی۔ غالباً اس غلط فہمی کا منشا ابن خلکان کی حسب ذیل عبارت ہے:

"ولما دخل بغداد کان بہا ابوبشر متی بن یونس الحکیم وھو شیخ کبیر وکان یقرأ الناس علیہ فن المنطق ولہ اذ ذاک صیت عظیم ..... وکان یستعمل فی تصانیفہ البسط والتذییل حتی قال بعض علماء ھذا الفن ما اری ابا نصر الفارابی اخذ طریق تفہیم المعانی الجزلۃ بالالفاظ السہلۃ الا من ابی بشر یعنی المذکور وکان ابو نصر یحضر حلقتہ فی غمار تلامذتہ فاقام ابو نصر کذلک برھۃ ثم ارتحل الی مدینۃ حران وفیہا یوحنا بن خیلان الحکیم النصرانی فاخذ عنہ طرفا من المنطق ایضا ثم انہ نقل راجعا الی بغداد وقرأ بہا علوم الفلسفۃ وتناول جمیع کتب ارسطاطالیس۔"

جب فارابی بغداد میں داخل ہوا تو اس زمانہ میں وہاں ابوبشر متی بن یونس الحکیم بھی تھا۔ وہ بہت بڑا استاد تھا جس سے لوگ منطق پڑھا کرتے تھے۔ اس زمانہ میں اس کی بڑی شہرت تھی ..... وہ اپنی تصانیف میں شرح و بسط سے کام لیتا تھا۔ یہاں تک کہ اس فن کے بعض علما کا قول ہے۔ میرا خیال ہے کہ فارابی نے جزیل معانی کا سہل الفاظ میں سمجھانے کا طریقہ صرف ابوبشر مذکور ہی سے سیکھا تھا اور ابونصر فارابی اس کے حلقہ میں اس کے شاگردوں کی بھیڑ میں حاضر ہوتا تھا۔ کچھ دن تک فارابی اسی طرح بغداد میں رہا۔ پھر اس نے شہر حران کا سفر کیا۔ وہاں عیسائی فلسفی یوحنا بن حیلان رہتا تھا۔ فارابی نے اس سے منطق کی کچھ تعلیم حاصل کی۔ پھر وہ لوٹ کر بغداد آیا اور وہاں علوم فلسفہ کی تکمیل کی اور ارسطو کی تمام کتابیں پڑھ ڈالیں

(۱) وفیات الاعیان۔ جلد ثانی۔ ص ۷۶

لیکن مشاہیر مورخین (مسعودی، قاضی صاعد، ابن الاثیر، ابن القفطی اور رشید الدین خلیفہ عم ابن ابی اصیبعہ) کے مقابلے میں جو نہ صرف باعتبار زمانہ ہی کے مقدم ہیں بلکہ جنہوں نے حکماء و فلاسفہ کے خصوصی تذکرے مرتب کیے ہیں، ابن خلکان کی رائے مرجوح ہے۔ قرائن بھی اسی کے متقضی ہیں کہ فارابی متی بن یونس کا حریف غالب تھا۔ چنانچہ ۳۲۰ھ میں ابن الفرات کے مکان پر ابوسعید السیرافی اور متی بن یونس کے مابین نحو اور منطق کی افضلیت کے بارے میں جو مناظرہ ہوا تھا اس میں جو لوگ متی کے ساتھ گئے تھے ان میں فارابی کا نام نہیں ہے۔ اگر فارابی متی کا شاگرد ہوتا تو ایسے جلیل القدر اور مایہ ناز شاگرد کو ہمراہ نہ لے جانا کیا معنی۔ وہ اس کا حریف تھا اور اسی لیے اسے نظر انداز کر دیا گیا۔ یہ بھی واقعہ ہے کہ فارابی کو متی کی زندگی میں کوئی شہرت نصیب نہیں ہو سکی۔ مسعودی کی تصریح اوپر مذکور ہو چکی ہے کہ متی کی وفات کے بعد مدرسہ فلسفہ کی ریاست فارابی کو حاصل ہوئی۔ پھر اس نے اگر ابوالبشر متی سے پڑھا ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ وہ اس کے ذکر کو ترک کر دیتا۔ آخر اس نے یوحنا بن حیلان کے تلمذ کا بھی تو کمال فراخدلی سے اعتراف کیا ہے۔ علم حاصل کرنا اور جس سے علم حاصل کیا جائے اس کا ذکر نہ کرنا کچھ مستحسن نہیں ہے۔

یہ ممکن ہے کہ حریفانہ رقابت تو دونوں میں تھی ہی۔ فارابی چھپ کر متی بن یونس کا انداز تعلیم دیکھنے کے لیے کبھی کبھی اس کے درس میں چلا جاتا ہو جیسا کہ ابن خلکان کے الفاظ "وکان ابوالنصر یحضر حلقتہ فی غمار تلامذتہ" سے مترشح ہوتا ہے۔ فارابی متی بن یونس کا خوشہ چین نہیں تھا بلکہ کم سن حریف مگر حریف غالب تھا۔ رشید الدین خلیفہ اور ابن القفطی کی تصریحات کے بعد کہ "والوالنصر احد ذھناً واعذب کلاماً" توفوقہ فی الفہم" یہ بات بالکل غلط ہو جاتی ہے کہ فارابی نے معانی جزیل کا سہل الفاظ میں سمجھانا متی بن یونس سے سیکھا یا "متی بن یونس کی توجہ کا نتیجہ تھا کہ فارابی کو منطق سے بے حد لگاؤ پیدا ہو گیا۔"

بہر حال فارابی نے منطق کی تعلیم یوحنا بن حیلان سے حاصل کی۔ اس سلسلے میں منطق کی تعلیم پر فارابی کا بڑا احسان یہ ہے کہ قدیم زمانہ سے اس پر جو پابندیاں لگی ہوئی تھیں فارابی نے ان کے خلاف بغاوت کی جس کے نتیجہ میں آخر کار یہ پابندیاں ختم ہو گئیں اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

اوپر ذکر آ چکا ہے کہ قسطنطین کے عیسائی مذہب اختیار کرنے پر عیسائیوں نے اپنے پرانے دشمن بت پرستوں اور فلاسفہ سے انتقام لینا شروع کیا۔ یہاں تک کہ منطق و فلسفہ کی تعلیم پر بھی پابندیاں عائد کر دیں۔ کیونکہ ان کے خیال میں ان کی آزادانہ تعلیم سے مسیحیت کو خطرہ تھا۔ ابن ابی اصیبعہ نے فارابی سے نقل کیا ہے:

جاءت النصرانية فبطل التعليم من رومية وبقي
بالاسكندرية الى ان نظر ملك النصرانية في
ذالك واجتمعت الاساقفة وتشاوروا فيما
يترك من هذا التعليم وما يبطل فرأوا ان
يعلم من كتب المنطق الى آخر الاشكال الوجودية
ولا يعلم ما بعده لانهم رأوا ان في ذالك
ضرراً على النصرانية وان فيما اطلقوا تعليمه
ما يستعان به على نصرة دينهم - فبقي الظاهر
من التعليم هذا المقدار وما ينظر فيه من
الباقي مستوراً الى ان كان الاسلام بعده
بمدة طويلة ...... وكان الذي يتعلم
فمن ذالك الوقت الى آخر الاشكال الوجودية[۱]

مسیحیت کا زمانہ آیا اور شہر روم میں فلسفہ کی تعلیم ختم کر دی گئی
صرف اسکندریہ میں باقی رہی یہاں تک کہ عیسائیوں کے بادشاہ
نے اس مسئلہ پر غور کیا اور پادری لوگوں نے جمع ہو کر باہم مشورہ
کیا کہ اس میں سے کتنی تعلیم باقی رہنے دی جائے اور کتنی ختم
کر دی جائے تو ان کی یہ رائے ہوئی کہ منطق کی آٹھ کتابوں میں
سے "اشکال وجودیہ" کے آخر تک پڑھایا جائے اور اس کے
بعد کی پانچ کتابیں نہ پڑھائی جائیں کیونکہ ان کی رائے میں اس
سے عیسائی مذہب کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا اور جس حصہ کے
پڑھنے پڑھانے کی اجازت دی تھی اس سے لوگ اپنے مذہب
کی تائید میں مدد لے سکتے تھے۔ پس تعلیم کی اتنی ہی مقدار کا
رواج رہا اور باقی حصہ مستور رہا یہاں تک کہ عرصہ دراز کے بعد
اسلام مبعوث ہوا .... اور اس زمانہ میں جو
پڑھایا جاتا تھا وہ اشکال وجودیہ کے آخر تک تھا۔

فارابی کی اس روایت کی تائید رینان اور اسٹینشنیڈر (STEINSCHNEIDER) کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ منطق کے سریانی تراجم ہمیشہ اناطولیقا کی ساتویں فصل پر ختم ہو جاتے تھے۔ نیز پانچویں صدی کے وسط کے بعد جب کہ نسطوری تراجم کی تحریک کا آغاز ہوا (یعنی پروبوس انطاکی کے زمانہ سے) نہ تو اناطولیقا کے سوا اور کچھ ترجمہ ہوا اور نہ کسی کتاب کی تفسیر لکھی گئی۔ یہی انداز یعقوبی مترجمین کا بھی تھا۔ وہ بھی اتنے حصے کے علاوہ نہ کسی اور کتاب کی شرح کرتے تھے نہ ترجمہ۔ بدقسمتی سے تاریخ اسلام کی پہلی تین صدیوں میں مسلمان مناطقہ نے بھی اسی پابندی کا اتباع کیا۔ چنانچہ ابن المقفع کے زمانہ سے ابوبکر زکریا الرازی اور ابوبشر متی بن یونس تک منطق کی آٹھ کتابوں میں سے صرف پہلی تین کتابوں ہی کے ساتھ اعتنا کیا گیا۔

جب فارابی نے یوحنا بن حیلان سے منطق پڑھنا شروع کی تو پہلے تو یوحنا بن حیلان نے اسی رسم قدیم کی پابندی پر اصرار کیا۔ مگر آخر کار فارابی کے پیہم تقاضوں سے مجبور ہو کر اسے "کتاب البرہان"

---

(۱) طبقات الاطباء، جلد ثانی، ص ۱۳۵

(۲) التراث الیونانی فی الحضارۃ الاسلامیہ، ص ۴۴

بھی پڑھائی۔ اس کے بعد یہ قدیم پابندی ختم ہوگئی۔ اور لوگ حسب مقدور منطق کی کتب ثانیہ پڑھنے پڑھانے لگے۔ چنانچہ ابن ابی اصیبعہ فارابی سے نقل کرتا ہے:

قال ابونصر عن نفسہ انہ تعلم من یوحنا بن حیلان الی آخر کتاب البرهان وکان یسمّٰی مَا بعد الاشکال الوجودیة "الجزء الذی لا یقرأ" الی ان قرء ذالك وصار الرسم بعد ذالك حیث صار الامر الی معلمی المسلمین ان یقرء مِنَ الاشکال الوجودیة الی حیث قدر الانسان ان یقرء۔ فقال ابونصر انہ قرأ الی آخر کتاب البرهان۔

ابونصر فارابی نے اپنے متعلق نقل کیا کہ میں نے یوحنا بن حیلان سے کتاب البرہان کے اختتام تک پڑھا تھا اور اشکال وجودیہ کے بعد کا حصہ "ممنوع التعلیم جز" کے نام سے موسوم تھا تاآنکہ اسے بھی (فارابی کے بعد) لوگوں نے پڑھنا پڑھانا شروع کیا۔ اس کے بعد جب مسلمان استادوں میں منطق پڑھانے کا کام آیا تو رسم ہوگئی کہ اشکال وجودیہ کے بعد طالب علم جس قدر پڑھ سکے پڑھا کرے۔ ابونصر فارابی نے اپنے متعلق لکھا ہے کہ میں نے کتاب البرہان کے آخر تک پڑھا تھا۔

غرض فارابی نے قیام بغداد کے زمانہ کو علم و حکمت کے حصول کے لیے وقف کر دیا تاآنکہ سرآمد فضلائے روزگار ہوگیا۔ پھر بھی یوحنا بن حیلان کی وفات پر مدرسہ فلسفہ کی ریاست میں اسے کوئی حصہ نہیں ملا۔ جس کی وجہ بظاہر مسیحی تعصب کے سوا اور کچھ نہیں معلوم ہوتی۔ لیکن ۳۲۸ھ میں ابوبشر متی بن یونان کی وفات پر حسب تصریح مسعودی (دیکھیے اوپر) مدرسہ فلسفہ کی قیادت فارابی کو حاصل ہوئی۔ یحییٰ بن عدی نے جو پہلے متی بن یونس سے پڑھتا تھا فارابی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔

لیکن فرائض تدریس سے فراغت کی بنا پر فارابی کو تصنیف و تالیف کے لیے کافی وقت مل گیا اور اس نے اپنی اکثر کتابیں بغداد ہی میں تصنیف کیں۔ ابن خلکان نے لکھا ہے:

ولم یزل ابونصر ببغداد مکبا علی الاشتغال بهذا العلم والتحصیل لہ الی ان برز فیہ وفاق اهل زمانہ والف بها معظم کتبہ ثم سافر الی دمشق

ابونصر فارابی بغداد ہی میں فلسفہ و حکمت کے اندر مشغول رہا یہاں تک کہ اس میں کمال اعلیٰ حاصل کیا اور اپنے معاصرین سے بڑھ گیا۔ اور بغداد ہی میں اپنی اکثر کتابیں تصنیف کیں پھر دمشق کا سفر کیا۔

اوپر ذکر آچکا ہے کہ اس زمانہ میں (۳۲۸ھ کے قریب) بغداد کی حالت خراب ہونا شروع ہوئی۔ قحط اور گرانی نیز وبائی اموات نے شہر کو ویران کرنا شروع کیا یہاں تک کہ بریدی کے فتنے کے بعد عوام کے لیے دائرہ حیات تنگ ہوگیا اور اس سے زیادہ یہ کہ بے گور و کفن مردوں کی لاشوں سے بغداد کی ہوا متعفن ہوگئی۔ اب فارابی نے یہاں زیادہ قیام کرنا مناسب نہ سمجھا اور دمشق چلا گیا جہاں نسبتاً زیادہ امن و امان تھا۔ (باقی آئندہ)

شیخ محمود احمد

اسلام کا نظریۂ سود اور بنک کاری

سود کے مسئلے کا اصل تعلق ان آیات قرآن سے ہے جن میں ربوٰ حرام قرار دیا گیا ہے۔ مگر ان آیات کو غور سے دیکھ لیا جائے تو بہت سی دقتیں جو اس سلسلے میں پیدا کی جارہی ہیں خود بخود دور ہو جاتی ہیں۔ میں صرف ایک آیت کی طرف آپ کی توجہ خصوصیت سے مبذول کراؤں گا۔ ارشاد ہوتا ہے

اَلَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا یَقُوْمُوْنَ اِلَّا کَمَا یَقُوْمُ الَّذِیْ یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ ؕ ذٰلِکَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْۤا اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا ۘ وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا ۔

جو لوگ ربوٰ کھاتے ہیں وہ اس طرح اٹھیں گے جیسے کسی کو انسان نے لپیٹ کر مخبوط بنا دیا ہو۔ یہ اس لیے کہ وہ کہتے ہیں کہ بیع بھی ایک قسم کا ربوٰ ہے۔ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربوٰ کو حرام قرار دیا ہے۔

معلوم یہ ہوتا ہے کہ اس آیت کی مخاطب جو قوم تھی وہ سود کا تجارت سے تعلق واضح طور پر سمجھتی تھی اور کہتی تھی کہ تجارت بھی تو ایک طرح کا ربوٰ ہی ہے لیکن ان کی دلیل کو سننے کے بعد بھی اللہ تعالےٰ اصرار فرماتے ہیں کہ تجارت جائز ہے اور سود حرام۔

یہ مسئلہ آج بھی کم و بیش اسی شکل میں ہمارے سامنے ہے جس شکل میں یہ مکہ کی تجارت پیشہ قوم کے سامنے تھا۔ جنہیں تجارتی ضروریات روپیہ کے لین دین پر مجبور کرتی تھیں۔ صرف ہماری دقتیں آج کل کی بنک کاری کی سہولتوں اور آسانیوں کے پیش نظر اور بھی بڑھ گئی ہیں اور ہم بھی اکثر دل سے وہی کہنا چاہتے ہیں جو عرب کے تاجروں نے کہا تھا کہ بیع بھی ایک قسم کا ربوٰ ہی ہے۔

قرآن نے اس پر اصرار تو کیا ہے کہ تجارت جائز ہے اور سود حرام ہے مگر ان میں فرق نہیں سمجھایا کہ تجارت کس وجہ سے جائز ہے اور سود کیوں ناجائز ہے۔ شاید یہ کرنا قرآن کا کام بھی نہیں تھا معاشی گتھیاں سلجھانا قرآن کا کام نہیں ہے بلکہ یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم دیکھیں کہ وہ کونسی حکمت تھی جو اس حکم میں کار فرما ہے۔

تجارت اور سود میں بنیادی فرق یہ ہے کہ تجارت میں محنت کی جاتی ہے۔ مال سستی جگہ سے

خریدا جاتا ہے۔ مہنگی جگہ میں بیچا جاتا ہے۔ اور اگرچہ تاجر یہ کام اپنی منفعت کے لیے کرتا ہے لیکن وہ ایسا کرنے میں ایک اہم معاشی خدمت بھی انجام دیتا ہے اور وہ یہ کہ مال کی جہاں افراط ہوتی ہے وہاں سے تاجر اٹھا کر اسے اس جگہ لے جاتا ہے جہاں مال کی قلت ہو۔ ایسا کرنے میں وہ کچھ منافع کماتا ہے جسے قرآن مجید حلال قرار دیتا ہے۔

سود اس کے برعکس کسی کام اور محنت سے متعلق نہیں ہے بلکہ راس المال پر بڑھوتی کا نام ہے یہ تاجر کی محنت میں سے حصہ لینے کا نام ہے اور حصہ بھی پہلے سے معین کردہ۔ یہ پہلے سے معین حصہ اس لیے اسلام کو منظور نہیں کہ اس میں ظلم کا احتمال ہے۔ ممکن ہے تاجر اتنا نہ کمائے جتنا سرمایہ دار نے اس سے لینا پہلے سے طے کر لیا ہو۔ اس لیے اسلام اسے حرام قرار دیتا ہے۔ آدمی کی محنت کو سرمایہ کا حصہ پہلے سے معین کر لینے سے ثانوی حیثیت حاصل ہوتی ہے اور اسلام سرمایہ کو ثانوی حیثیت دینا چاہتا ہے آدمی کی محنت کو نہیں۔

اگر تجارت اور سود کا یہ فرق سمجھنے کے باوجود ہم سود پر اصرار کریں تو ہمیں قرآن مجید کی ایک اور آیت بھی پڑھ لینی چاہیئے۔

یَآیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوا اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ ۝ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَکُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِکُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ ۝ (البقرہ ۲۷۹)

اے لوگو جو ایمان لائے ہو اللہ سے ڈرو اور تمہارا جو سود باقی ہے اسے چھوڑ دو اگر تم واقعی مومن ہو۔ اگر تم ایسا نہ کرو تو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرنے کے لیے تیار ہو جاؤ اور اگر تم توبہ کر لو تو تم اپنے راس المال لے سکتے ہو۔ ہم چاہتے ہیں کہ نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم ہو۔

اس مسئلے کی نزاکت اور اہمیت اسی آیت میں بڑی وضاحت سے بیان ہوئی ہے اور ربٰو کی تعریف بھی اخذ کی جا سکتی ہے۔ ربٰو وہ ہے جو راس المال پر زیادتی ہو، بغیر محنت کے اور بغیر خطرہ کے قابل غور چیز یہ ہے راس المال پر یہ زیادتی جسے سود کہتے ہیں اسلام کے نزدیک کوئی اس قسم کی غیر معمولی حرام چیز ہے جس کا باقی حرام چیزوں مثلاً شراب، زنا اور جوا سے درجہ بہت مختلف ہے۔ کسی جرم کی سزا اتنی خوفناک نہیں ہے جتنی کہ سود کھانے کی کیونکہ یہ اللہ کے ساتھ اعلانِ جنگ کے مترادف ہے۔

اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے میری مودبانہ گذارش یہ ہے کہ مسئلے کے اس نازک پہلو کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے۔ ہماری عملی دقتوں اور مجبوریوں کی نوعیت کچھ ہی کیوں نہ ہو ہمیں عمداً قرآن کے معانی اور مفہوم

بدلنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیئے۔ ممکن ہے کہ ہم وقت کے ساتھ اپنی دقتوں اور مجبوریوں کے ایسے علاج تجویز کرسکیں جن سے نہ صرف سب دقتیں دور ہو جائیں بلکہ قرآن مجید کے احکام کی تحریف بھی نہ ہو۔

کچھ عرصہ ہوا کہ ہمارے ایک محترم بزرگ سید یعقوب شاہ صاحب نے یہ اعتراض کیا تھا کہ جس قوم کے لیے حرمت سود کی آیات نازل ہوئی تھیں اس میں تجارتی مقاصد کے لیے لین دین نہیں ہوتا تھا بلکہ صرف صرفی ضروریات کے لیے لین دین ہوتا تھا۔ اس لیے یہ سمجھنا پڑے گا کہ سود صرف ان صورتوں میں حرام ہے جہاں صرفی ضروریات کے لیے روپیہ قرض دیا جائے۔ یہ دلیل اس لحاظ سے حیرت انگیز ہے کہ گذشتہ تیرہ سو سال سے فقہاء کا اس پر اتفاق رہا ہے کہ قرضے خواہ صرفی نوعیت کے ہوں یا تعمیری نوعیت کے سود سب پر حرام ہے۔ اب اگر قبلہ شاہ صاحب اس نقطۂ نظر کو بدلنا چاہتے ہیں تو انہیں یہ ثابت کرنا چاہیے کہ واقعی نزول قرآن کے وقت تجارتی لین دین کے لیے قرضے نہیں لیے جاتے تھے۔ بجائے اس کے ان کا اصرار ہے کہ ہم ثابت کریں کہ ایسے قرضے لیے جاتے تھے۔ میں نے ایک مختصر ملاقات میں ان کی توجہ شافٹ کے اس مضمون کی طرف دلائی تھی جو ربو کے عنوان سے انہوں نے انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں لکھا ہے۔ وہ کہتے ہیں "معین مدت اور شرح سود کے ساتھ لین دین اور ہر قسم کا سٹہ مکہ کے ترقی یافتہ تجارتی مرکز میں موجود تھا" لیکن شافٹ نے چونکہ یہ لیمنز کے حوالے سے لکھا ہے اور شاہ صاحب کے نزدیک لیمنز جھوٹا ہے اس لیے انہیں یہ قبول نہ تھا۔ معلوم نہیں شاہ صاحب شافٹ کو سچا مانتے ہیں یا نہیں کیونکہ جب تک شافٹ کو بھی جھوٹا نہ سمجھا جائے یہ بیان غلط نہیں بنتا۔ کیونکہ شافٹ نے لیمنز کے اس بیان کو اپنا بنا لیا ہے۔ قبلہ شاہ صاحب کے اس اعتراض کے جواب میں علی گڑھ کے ایک ماہنامہ اسلامک تھوٹ میں ایک مضمون قریباً سوا سال پہلے چھپا تھا اس میں فاضل مضمون نگار نے بیسیوں سندیں اس چیز کی مہیا کی تھیں کہ رسول کریمؐ کے زمانے میں تعمیری مقاصد کے لیے لین دین ہوتا تھا۔ مجھے افسوس ہے کہ میرے پاس اس وقت اس مضمون کے حوالے موجود نہیں ہیں اور یہ میں کسی دوسرے موقع پر پیش کرسکوں گا۔

حدیث میں جن قرضوں پر سود منع کیا گیا ہے ان میں بوضاحت سونے اور چاندی کے قرضے شامل ہیں۔ انہیں احادیث میں بعض اشیائے خورونوش کا ذکر بھی ہے۔ مثلاً گندم، جو، خرمے، اور نمک یہ آخری چیزیں تو صرفی نوعیت کی ہیں لیکن سونے اور چاندی کے قرضے لامحالہ تعمیری مقاصد کے لیے ہی

دیے جاتے ہوں گے۔ جیسا کہ آپ سب حضرات کو معلوم ہے قرونِ وسطیٰ میں سونا اور چاندی یا ان کے بنے ہوئے سکے وہی کام سرانجام دیتے تھے جو آج نوٹ یا چیک سرانجام دیتے ہیں۔ عرب میں دینار اور درہم تھے جو علی الترتیب سونے اور چاندی کے سکے تھے۔ اور جن کی قیمت ان کی دھات کی قیمت کے برابر تھی۔ اگر کوئی شخص تجارتی ضروریات سے کسی سے قرض لیتا ہو گا تو وہ انہیں سونے اور چاندی کے سکوں کا قرض حاصل کرتا ہوگا، اور انہیں کے متعلق حدیث کا یہ ارشاد ہے کہ ان کا لین دین بالکل برابر ہونا چاہیئے اور جو زیادہ دے گا یا لے گا وہ سود ہے۔

قرآن کی عبارت اور حدیث کی عبارت دونوں اس چیز کو واضح کرتی ہیں کہ صرفی اور تعمیری مقاصد میں فرق نہ قرآن روا رکھتا ہے اور نہ حدیث۔ اب شاید اس مسئلے میں زیادہ وضاحت کی اس لیے بھی ضرورت نہیں رہی کہ قبلہ شاہ صاحب کی ایک چٹھی گذشتہ دنوں پاکستان ٹائمز میں چھپی تھی جس میں انہوں نے لکھا تھا کہ انہیں اعتراف ہے کہ زرعی مقاصد کے لیے عرب میں لین دین ہوتا تھا۔ اگر وہ اتنا تسلیم کرتے ہیں تو پھر ہماری ساری دلیل انہیں قابل قبول سمجھنی چاہیے کیونکہ فنی اور علمی نقطہ نظر سے زرعی قرضے اور تجارتی قرضے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر زرعی قرضے پر اسلام میں سود منع ہے تو پھر تجارتی اور صنعتی قرضے پر بھی منع ہوگا۔ اور اگر زرعی قرضے پر سود جائز ہے تو پھر تجارتی اور صنعتی قرضے پر بھی جائز ہوگا۔ لہٰذا ان کی یہ دلیل کہ تعمیری مقاصد کے لیے اس زمانے میں قرض لیا دیا ہی نہیں جاتا تھا خود ان کے اعتراف سے باطل ہو جاتی ہے۔

اگر یہ چیز تسلیم کر لی جائے کہ اسلام واقعی سود کو حرام ٹھہراتا ہے تو پھر ہم ایک قدم آگے چل سکتے ہیں۔ اور یہ سوچ سکتے ہیں کہ کیا اس حکم سے پیدا کردہ ہماری مجبوریاں اتنی شدید ہیں کہ ہم قرآن کو پس پشت ڈال دیں یا ان میں کوئی گنجائش ایسی نظر آتی ہے کہ وہ غور و فکر سے دور کی جا سکیں۔

سب سے پہلا سوال جو اس سلسلہ میں پیدا ہوتا ہے یہ ہے کہ سرمایہ پر سود کی ادائگی کا جواز کیا ہے؟ اس سوال کا جواب ڈھونڈنے کے لیے ہمیں معاشیات کے ماہروں کے پاس جانا پڑتا ہے اور وہ ہمیں بتاتے ہیں کہ سود اس لیے ادا کرنا چاہیئے کہ وہ ترک صرف کی قیمت ہے۔ یعنی ایک شخص جس کے پاس دس ہزار روپیہ موجود ہے وہ بجائے اس کے کہ اس سے ایک موٹر کار خرید لے اسے کسی کاروبار میں لگا دیتا ہے اور چونکہ اس نے اپنے روپے کو صرف کرنے کے حق کو استعمال نہیں کیا اس لیے اسے اس حق کو نہ استعمال کرنے کی قیمت سود کی شکل میں ملنی چاہیے۔ اس نظریہ سود پر

سوشلسٹ مصنف لاسیل نے بڑی پیاری پھبتی کسی تھی۔ اس نے کہا ہے کہ یہ بڑے بڑے
سرمایہ دار واقعی بڑے تارک الدنیا لوگ ہیں اور سب سے بڑا تارک الدنیا بیرن راتھ چائلڈ
ہے۔ اس قسم کے اعتراضوں کے زیر اثر الفاظ میں ترمیم کی گئی اور کہا گیا کہ سود دراصل انتظار کی
قیمت ہے۔ گویا گلاب کا نام بدلنے سے اس کی خوشبو میں اضافہ کی کوشش کی گئی۔ اس نئے
نظریہ کا مفہوم یہ ہے کہ چونکہ قرض دینے والا اپنے روپے کی واپسی کا انتظار کھینچتا ہے۔ لہذا اس
انتظار کی قیمت اسے سود کی شکل میں ادا ہونی چاہیے۔ یہاں اخلاقی نقطہ نظر سے جو اعتراض پیدا ہوتا
ہے وہ یہ ہے کہ انتظار اپنی ذات میں کوئی تعمیری چیز نہیں ہے۔ یہ زیادہ سے زیادہ ایک تعمیری کام
کا امکان ہے۔ جس روپے کا انتظار کیا جا رہا ہے وہ تعمیری مقاصد پر بھی صرف ہو سکتا ہے اور صرفی
مقاصد پر بھی۔ انتظار کی قیمت کا تعین اخلاقی نقطہ نظر سے اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب یہ پتہ
چلے کہ جس روپے کا انتظار ہو رہا ہے اس کی تعمیری کارکردگی کیا ہے۔ کیونکہ جب تک تعمیری کارکردگی
کا پتہ نہ چلے انتظار کی قیمت معین نہیں ہو سکتی۔ انتظار کی قیمت کو تعمیری کارکردگی کا صرف ایک جز
مل سکے گا اور جب تک کل معین نہ ہو جز کا کیسے پتہ چل سکتا ہے۔

جب معاشیات کو اس اعتراض کا جواب نہیں ملتا تو وہ اس نظریہ کو ترک کر کے ایک اور نظریہ
اپنا لیتی ہے اور اسے سود کے تعمیری نظریہ کا نام دیتی ہے۔ اس نظریے کے مطابق سود اس لیے
ضروری ہے کہ سرمایہ ایک تعمیری کام کرتا ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ سرمایہ اپنا حق خدمت وصول نہ کرے۔
یہاں پہنچ کر پھر وہی دقت پیدا ہو جاتی ہے کہ جب تک سرمایہ کی کارکردگی کا علم نہ ہو اس کا حق خدمت
پہلے سے کیسے معین کر دیا جائے۔ سرمایہ کی کارکردگی ایک انتہائی متبدل چیز ہے اور سود ایک معین
شرح کا نام ہے۔ جب تک سرمایہ کے حق خدمت کو خود سرمایہ کی کارکردگی کی طرح ایک متبدل
چیز نہ بنایا جائے اس وقت تک نہ منطق اس نظریہ سود کو قبول کرے گی، نہ اخلاقیات اور نہ اسلام۔

اسلام کو اس چیز سے کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سرمایہ واقعی ایک رکن پیدائش ہے اور تعمیری کاموں
میں اہم خدمات سرانجام دیتا ہے۔ اسلام کا اس سے بھی اتفاق ہے کہ سرمائے کو اس کا حق خدمت
ملنا چاہیے۔ ظاہر ہے حق خدمت کا تعین عمل خدمت کے اختتام پر ہی ہو سکتا ہے۔ سو یہاں اختلاف
صرف اتنا رہ گیا ہے کہ سرمائے کی قیمت اس کے استعمال سے پہلے معین ہو یا اس کے بعد۔ معاشیات
اس کا تعین پہلے سے کرتی ہے اور ایسا کرنے کی کوئی معقول وجہ پیش نہیں کرتی اور اسلام سرمائے کا حق خدمت

عمل پیدائش کے بعد معین کرنا چاہتا ہے۔ اس اختلاف کے پس پردہ بنیادی نقطۂ نظر کا اختلاف بھی ہے۔ اسلام انسانی محنت کے صلہ کو سرمائے کے حق خدمت کی ادائگی پر فوقیت دیتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ سرمائے کا حق خدمت پہلے سے معین نہیں کرنا چاہتا۔ معاشیات سرمایہ پر محنت کا تفوق تسلیم نہیں کرتی بلکہ مسئلہ سود کے تحت تو یوں نظر آتا ہے کہ الٹا محنت پر سرمائے کا تفوق تسلیم کر رہی ہے۔

ایک معاشی تصور بڑا عرصہ یہ بھی رہا ہے کہ اگر روپے کو اس کا حق خدمت نہ ملے یا اس کا حق خدمت ایک خاص حد سے گر جائے تو مزید سرمایہ پیدا ہونا بند ہو جائے گا۔ یہ نقطۂ نظر خود گذشتہ پچاس سال کے تجربہ نے غلط ثابت کر دیا ہے۔ جب یہ صدی شروع ہوئی تو اس وقت عام شرح سود آج کی شرح سود سے کم و بیش دوگنا یا اس سے زیادہ تھی۔ لیکن اس وقت جو سرمایہ موجود تھا آج اس سے دس گنا زیادہ سرمایہ بنکوں اور کمپنیوں کے پاس موجود ہے۔ لہذا باوجود اس کے کہ شرح سود مسلسل گھٹتی گئی ہے تجارتی سرمائے میں مسلسل اضافہ ہوتا رہا ہے۔ اور علمی نقطۂ نظر سے کوئی معقول وجہ ایسی نظر نہیں آتی کہ باوجود شرح سود میں مزید کمی کے سرمائے کی مزید مقدار میں ترقی نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اوسط آدمی کوئی رقم پس انداز کرتے وقت شرح سود کو بالکل نہیں دیکھتا۔ بلکہ اگر وہ اپنے بڑھاپے، بیماری یا بچوں کی ضروریات کے پیش نظر بچا سکتا ہے تو وہ ضرور رقمیں بچاتا رہے گا۔ اسی طرح تجارتی ادارے ہمیشہ اپنی آمدنی میں سے کچھ رقم ریزرو فنڈ کے طور پر ہر سال بچا لیتے ہیں اور سود کی شرح کچھ بھی کیوں نہ ہو ان کے تجارتی استحکام کا تقاضا یہی ہے کہ وہ اپنے ریزرو فنڈ سال بہ سال بڑھاتے رہیں۔

اس صدی میں کئی ایسے معاشیات کے ماہرین ہو گزرے ہیں جنہوں نے سود کے تصور سے متعلق معاشیات کے نقطۂ نظر کی شدید مخالفت کی ہے۔ غالباً اس صدی کا سب سے بڑا مالیات اور معاشیات کا ماہر کینز تھا۔ اس کا نقطۂ نظر خود اس کے الفاظ میں پیش کرتا ہوں۔

"اسی قسم کا ایک نمایاں مسئلہ ایسا ہے جس پر صدیوں بلکہ ہزاروں سال علمی رائے ایک نظریہ کو واضح سمجھتی تھی۔ جسے کلاسیکل سکول نے بچپنے کا نظریہ کہہ کر ترک کر دیا۔ لیکن جسے دوبارہ قبول کرنے اور احترام کرنے کی ضرورت ہے۔ میرا مطلب اس نظریہ سے ہے کہ سود کی شرح خود بخود کسی ایسی سطح کو اختیار نہیں کرتی جو سوسائٹی کے لیے مفید اور ممد ہو بلکہ اس سے اونچا جانے کا رجحان رکھتی ہے اور ایک

ہوشمند حکومت کا یہ فرض ہونا چاہیے کہ وہ قانون اور رواج اور اخلاقی قانون کے احکام کی مدد حاصل کرے اور سود کو دبائے۔" (کینز۔ جنرل تھیوری آف امپلائمنٹ، انٹرسٹ اینڈ منی، ص ۳۴۰)

کینز اپنی اسی کتاب میں کلیہ کے طور پر اپنی یہ رائے پیش کرتا ہے کہ "سود سرمائے کی کارکردگی کو محدود کر دیتا ہے۔" وہ لوگ بھی جو کینز کے نقطۂ ہائے نظر سے اختلاف کرتے ہیں اس کی بصیرت کے معترف ہیں۔ اور مسائل کو نئے سرے سے سوچنے پر مجبور ہیں۔ معاشیات کے فکر و نظر میں ایک انقلاب آ رہا ہے جسے کینزین ریولوشن یا کینز کا انقلاب کہتے ہیں۔ چنانچہ کینز کے نظریات پر مغربی دنیا میں بڑا کام کیا جا رہا ہے اور اگرچہ وہ کام وہاں تک تو نہیں پہنچا جسے ہم اسلامی نقطۂ نظر کہہ سکیں۔ لیکن اس کی سمت یہی معلوم ہوتی ہے۔

عین اس وقت جب کہ خود معاشئین کے سربراہ سود کاری کو شبہ کی نظر سے دیکھنا شروع کر رہے ہوں اور اس صدی کا سب سے بڑا مالیات کا ماہر مذہب سے مدد حاصل کر کے سود کو دبانا چاہتا ہو، یہ بہت بڑا المیہ ہوگا کہ امت وسطیٰ کے بعض صاحب فکر سود کاری کو حلال بتائیں۔ اور اللہ اور اس کے رسول ؐ کے ساتھ عین اس وقت اعلان جنگ کریں جب مغرب صلح کرنے کی سبیل سوچ رہا ہو۔ حالانکہ اس نے اعلان جنگ والی آیت بھی نہیں پڑھی ہوگی۔

اب صرف یہ سوال باقی رہتا ہے کہ کیا سود کے بغیر دنیا کا تجارتی کاروبار ممکن ہے یا نہیں۔ ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ سود کاری کا نظام کسی ایک شخص نے تجویز نہیں کیا تھا بلکہ صدیوں کا تجربہ اور سینکڑوں لوگوں کی کاوش اس میں شریک تھی۔ اب اگر اس بنک کاری کی اساس کو بدلنا مقصود ہو تو کوئی ایک شخص اس کی مکمل تشکیل نہیں کر سکے گا۔ مکمل جواب سالہا سال کی بہت سے آدمیوں کی تحقیق اور محنت ہی دے سکتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اسلام کا معاشرتی اور معاشی نظام اس وقت تک نہ قابل فہم ہے اور نہ قابل عمل جب تک قوم مجموعی طور پر اس سوال کا جواب دینے سے قاصر ہے۔ میں اس سلسلے میں چند گزارشات کروں گا جو فکر کو شاید کچھ تحریک دے سکیں۔

موجودہ بنک مشترک سرمائے کی کمپنیاں ہیں جن کے مالک ان کے حصہ دار ہوتے ہیں۔ حصہ داروں کو بنک سود نہیں دیتا بلکہ ہر سال اپنی آمدنی کا حساب کر کے منافع کی شکل میں ادائگی کرتا ہے۔ کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی کہ بنک کیوں یہی صورت امانت داروں کے ساتھ اختیار نہیں کر سکتا مثال کے طور پر اگر حصہ دار کا ۱۰۰/- روپیہ سال بھر میں دس یا بارہ فی صدی منافع کماتا ہے تو امانتدار

کے ۱۰۰/- روپیہ کو دس یا بارہ فی صدی کی کوئی کسر کما سکنا چاہیے۔ حصہ دار کا ۱۰۰/- روپیہ مستقلاً بنک کے پاس موجود ہے اور امانت دار کا سو روپیہ شاید صرف ایک سال یا دو سال رہے۔ لیکن ایک سال رہنے والے سو روپے کی کارکردگی کو مستقل رہنے والے سو روپے کی کارکردگی کی کوئی کسر تو ضرور ہونا چاہیے۔ یہ بنک کاروں کا کام ہے کہ وہ اس کسر کو ڈھونڈیں، اور روپے کی کارکردگی کی جو کسر معلوم ہو اسی کسر کے مطابق امانت دار کو منافع کی ادائگی کی جائے۔

یہاں تک بنک کاری میں ترمیم کوئی خاص پیچیدگی پیدا نہیں کرتی۔ پیچیدہ مسئلہ اس وقت شروع ہوتا ہے جب ہم بنک سے یہ تقاضا کرتے ہیں کہ وہ قرض لینے والے سے بھی اس کے منافع کا حصہ وصول کرے بہ نسبت معین سود کے۔ سب سے بڑی خدمت جو موجودہ بنک اس سلسلے میں سرانجام دیتے ہیں وہ مال کی کفالت پر مختصر میعاد کے قرضے ہیں۔ جب مال بک چکتا ہے تو قرض ادا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مختصر میعاد کی ہنڈیاں ہیں جنہیں بنک کیش کر دیتا ہے۔ اور مختصر میعاد کا سود ہنڈی کی قیمت سے وضع کر لیتا ہے۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ اس نوعیت کے قرضے بنکوں کے کل قرضے کا کتنا فی صدی ہیں۔ کیونکہ اس قسم کے اعداد و شمار بنک علاحدہ علاحدہ نہیں رکھتے۔ لیکن بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ کاروبار کا یہ حصہ بنک کے کل کاروبار کے نصف سے زیادہ ہوگا۔ اس میں بڑی سہولت سے ایسی ترمیم کی جا سکتی ہے جس سے روپیہ بھی تاجر کو میسر آجائے اور سود کا اطلاق بھی نہ ہو۔ فرض کیجیے کہ زید کے پاس ایک ہزار روپے کی ہنڈی ہے جس کے خلاف وہ ۳ ماہ کے لیے روپیہ حاصل کرنا چاہتا ہے۔ یہ ناممکن نہیں ہے کہ زید کے پاس کچھ رقم اپنی بھی ہو۔ مثلاً ایک سو روپے اس کے پاس موجود ہوں۔ بنک یہ شرط عائد کر سکتا ہے کہ وہ سو روپے زید بنک کو دیدے اور چونکہ سو روپیہ ایک ہزار روپے کا صرف دسواں حصہ ہی ہے بنک زید کو تین ماہ کے لیے ایک ہزار روپیہ اس صورت میں دے سکتا ہے جب زید اپنا سو روپیہ بنک کو تین ماہ کی دس گنا مدت یعنی ۳۰ ماہ کے لیے دیدے۔ اس طریقے میں کاروبار سود کی نوعیت کا نہیں رہتا اور بنک کو بھی روپیہ دینے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ یہ صحیح ہے کہ اسے اس طرح کوئی فائدہ بھی نہیں ہوتا۔ فائدہ پیدا کرنے کی کئی شکلیں اختیار کی جا سکتی ہیں مثلاً بجائے ۳۰ ماہ کے زید کا سو روپیہ ۳۳ ماہ تک بنک کے پاس رہے یا یہ کہ بنک کو جو فالتو کام اس روپے کے لین دین کے سلسلے میں کرنا پڑتا ہے اس کا حق خدمت وہ رقم کی ایک فی صدی کی شکل میں وصول کرے۔

یہی طریقہ قرض کی ان دوسری شکلوں میں بھی اختیار کیا جا سکتا ہے جہاں ہنڈی یا ساکھ کی کفالت موجود نہ ہو بلکہ ایک آدمی کسی تعمیری یا صرفی ضرورت سے قرض لینا چاہتا ہو اور کفالت اس کے پاس وہی ہو جو آج کل کے بنک منظور کرتے ہیں یعنی زیور یا تمسکات۔ اس میں بھی بنک قرض کی ایک کسر کا مطالبہ قرض لینے والے سے کر سکتا ہے اور اگر قرض لینے والا قرض کا دس فی صدی دیدے تو اسے دس گنا قرض اس مدت تک کے لیے مل سکتا ہے جس مدت کے دس گنا تک وہ اپنا روپیہ بنک کے پاس رکھنے کو تیار ہو۔

مدت کو اگر دس گنا کی بجائے گیارہ یا بارہ گنا کر دیں تو بنک کے نفع کی صورت بھی نکل آئے گی۔

حکومت کو جو قرضے ضرورت ہوتے ہیں ان کی صورت ڈھونڈنا بھی کوئی ایسا ناممکن نہیں ہے مثال کے طور پر منگلا ڈیم پر ایک ارب روپیہ خرچ ہوگا اور سات سال اس کی تعمیر پر صرف ہوں گے۔ منگلا ڈیم بن چکنے کے بعد ساڑھے تین لاکھ کلوواٹ بجلی پیدا ہوگی۔ اور تیس لاکھ ایکڑ زمین سیراب ہوگی۔ ظاہر ہے کہ ساڑھے تین لاکھ کلوواٹ بجلی کم و بیش بیس کروڑ روپیہ سالانہ لائے گی اور تیس لاکھ ایکڑ زمین کی سیرابی سے کم و بیش دس کروڑ روپیہ سالانہ آبیانہ کی شکل میں وصول ہوگا۔ موجودہ صورت یہ ہے کہ حکومت تین چار فی صدی سالانہ سود پر یہ رقم حاصل کرتی ہے۔ کیا یہ ناممکن ہے کہ حکومت مثال کے طور پر منافع کے ۳۲ فی صدی پر یہ رقم لوگوں سے مانگے؟ یعنی سات سال بعد جب منگلا ڈیم مکمل ہو جائے اور فرض کر لیجیے کہ اس سے تیس کروڑ روپے سالانہ آمدنی شروع ہو جائے تو حکومت دس کروڑ روپیہ اپنے قرض خواہوں کو منافع کی شکل میں دے سکتی ہے۔ دس کروڑ روپے سے ہر سال سرمائے کا دس فی صدی قرض خواہوں کو لوٹاتی رہے اور باقی دس کروڑ اپنی صرفی ضروریات میں استعمال کرے۔

سرمایہ دار کے نقطۂ نظر سے یہ آمدنی دس فی صدی ہوگی جو موجودہ ۴½ فی صدی سے بہت زیادہ ہے۔ لیکن رکاوٹ یہ ہوگی کہ پہلے چھ سات سال اس رقم پر کوئی منافع حاصل نہ ہوگا۔ اگر کوئی شخص اتنا انتظار نہ کر سکے اور اسے منافع شروع ہونے سے پہلے رقم کی ضرورت پڑ جائے تو وہ اپنے تمسکات اسی طرح سٹاک ایکسچینج میں بیچ سکے گا جس طرح وہ آج کل بیچ سکتا ہے۔

میری مودبانہ گذارش یہ ہے کہ اس نوعیت کے تمام سوال ذرا سا ذہن پر زور ڈالنے سے حل کیے جا سکتے ہیں بشرطیکہ ہم احساس کمتری میں مبتلا نہ ہوں۔ خدا کا خوف ہمارے دلوں میں زیادہ

نہیں تو اتنا ضرور ہو کہ ہم اس کے خلاف اعلانِ جنگ کرنے کا تصور بھی نہ کر سکیں۔ تو پھر خدا کے احکام بھی واضح طور پر سمجھ میں آجائیں گے۔ اور ان پر عمل کرنے کی توفیق بھی ہمیں مل سکے گی۔

آخر میں مجھے یہ تجویز پیش کرنے کی اجازت دیجیے کہ سمینار کا یہ مذاکرہ کی طرف سے حکومت سے یہ درخواست کی جائے کہ وہ علماء اور ماہرین مالیات اور بنک کاروں کا ایک کمیشن قائم کرے جو حکومت کو بتائے کہ کہاں تک اسلامی احکام کی روشنی میں موجودہ نظام بنک کاری میں ترمیم کی گنجائش ہے۔

مسلم ثقافت ہندوستان میں

مصنفہ مولانا عبدالمجید سالک

مسلمانوں نے ہندوستان پر مدت دراز تک حکومت کی اور ان کے دورِ حکومت ہی میں ہندوستان کی حقیقی عظمت کی تاریخ بنی۔ برّ کبیر پاک و ہند کو مسلمانوں نے ایک ہزار سال کی مدت میں کن برکات سے آشنا کیا اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت اور زندگی کے مختلف شعبوں پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔ یہ اس کتاب میں بڑی خوبی سے بیان کیا گیا ہے۔ قیمت بارہ روپے۔

مسئلۂ زمین اور اسلام

مصنفہ شیخ محمود احمد

زرعی مسائل کا صحیح حل پاکستان کی سیاسی اور معاشی زندگی کے لیے زندگی اور موت کا سوال ہے لیکن اس کے باوجود ان مسائل کو قوم نے نظر انداز کیا ہے یا غلط انداز سے ان پر بحث کی ہے جو گمراہ کن ہے۔ اس بہت بڑے خلا کو پورا کرنے کی یہ ایک سعی بلیغ ہے۔ صفحات ۲۲۴۔ قیمت ۴/۴ روپے۔

ملنے کا پتہ: سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

اوراقِ پارینہ :

مولانا محمد علی مرحوم کا ایک غیر مطبوعہ تاریخی خط

"سیرۃ محمد علی" کی تصنیف کے زمانہ میں جب میں جامعۂ ملیہ دہلی کا طالب علم تھا، بیگم محمد علی مرحومہ نے کچھ کاغذات مجھے مرحمت فرمائے تھے۔ ان میں ذیل کا خط بھی تھا۔

اس خط پر تاریخ درج نہیں ہے۔ لیکن یہ غالباً فروری ۱۹۲۵ء میں لکھا گیا تھا۔ کیونکہ اس میں جس کانفرنس کا ذکر ہے وہ مارچ ۱۹۲۵ء میں بہ مقام امرتسر منعقد ہوئی تھی۔

یہ خط سید غلام بھیک صاحب نیرنگ وکیل انبالہ کے نام ہے۔ نیرنگ صاحب بڑے مخلص اور پرجوش مسلمان تھے۔ مولانا محمد علی کے رفیق کار، تحریک خلافت اور آزادیٔ ہند کے سپاہی۔ لیکن ہندوؤں کی تنگ دلی کے باعث وہ بددل ہو گئے۔ پھر جب مالوی، لاجپت رائے اور شردھانند نے شدھی اور سنگٹھن کی تحریکیں شروع کیں تو ڈاکٹر سیف الدین کچلو نے ——— جو اب دہلی میں مقیم ہیں ——— سنگٹھن کا جواب تحریک "تنظیم" سے دیا۔ اور میر نیرنگ نے شدھی کے جواب میں "جمعیۃ تبلیغ الاسلام" قائم کی۔

مولانا محمد علی ان دونوں جماعتوں ——— تنظیم و تبلیغ ——— سے الگ تھے۔ انہیں امید تھی کہ ہندو عقل سے کام لیں گے اور انگریزوں کے خلاف مشترک اور متحدہ محاذ بنائیں گے۔ وہ بددل ضرور ہو گئے تھے لیکن ہندوؤں سے اب تک مایوس نہیں ہوئے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ اب تک وہ ترکِ موالات کے پروگرام پر عامل تھے۔ یعنی انگریزوں کی عدالتوں، تعلیم گاہوں، اسمبلیوں، کونسلوں اور تمام اداروں سے یکسر قطع تعلق۔ اس کے برعکس میر نیرنگ اور ڈاکٹر کچلو نے وکیل اور بیرسٹر کی حیثیت سے انبالہ اور پنجاب ہائی کورٹ (لاہور) میں ترکِ موالات ترک کر کے پریکٹس شروع کر دی تھی۔ مولانا محمد علی کی اس روش نے انہیں مسلمانوں میں کافی بدنام کر دیا تھا۔ لیکن جب تک وہ بالکل مایوس نہیں ہو گئے، ہندوؤں سے اور گاندھی جی سے پورا پورا تعاون کرتے رہے جو ان کے خلوص اور صداقت کا بہترین ثبوت ہے۔

(رئیس احمد جعفری)

اکتوبر ۲۸ء

دفتر روزنامہ ہمدرد

کوچۂ چیلاں، دہلی،

مکرمی نیرنگ صاحب! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

پرسوں کنور عبدالوہاب خاں صاحب تشریف لائے تھے۔ اور ان سے اس دعوت کا حال معلوم ہوا تھا جو چند حضرات ایک مسلم کانفرنس کو امرتسر میں دینا چاہتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا تھا کہ تمہارے نام بھی دعوتی خط آئے گا تاکہ داعیوں میں شریک ہو۔ جو کچھ میں نے ان کی خدمت میں عرض کیا تھا، وہی آپ کی خدمت میں بھی عرض کرتا ہوں۔ میں مسلمانوں کی مختلف عناصر کی کانفرنس کو ہندو مسلمانوں کی اتحادی کانفرنس سے بھی زیادہ ضروری سمجھتا تھا۔ اور خود مسلمانوں کی ایک یونٹی کانفرنس کو مختلف اقوام کی یونٹی کانفرنس سے پہلے منعقد ہونا چاہیئے تھا۔ اگر مہاتما جی نے ایک نہایت خطرناک برت نہ رکھ لیا ہوتا تو گذشتہ ستمبر کی یونٹی کانفرنس کا انعقاد بعد میں ہوا ہوتا اور مسلمانوں کی یونٹی کانفرنس کا انعقاد پہلے۔ اس کے بعد بھی جب کنور عبدالوہاب خاں صاحب نے اس کی طرف مجھے متوجہ کیا تو میں نے ان کی رائے سے اتفاق کیا۔ اور حکیم صاحب اور بھائی سے اس کا ذکر کیا۔ چنانچہ سب نے اتفاق کیا مگر کانگریس کے اجلاس سے پیشتر کوئی اجتماع ہونا مشکل نظر آیا۔ کانگریس سے واپسی پر بھائی نے اس کی تحریک مسلم لیگ کے جلسے میں کی اور بڑی مشکلوں سے کثرت رائے حاصل کر کے اپنی تحریک کو منظور کرایا۔ تاہم جیسا کہ تمام ان مستند جماعتوں کا قاعدہ ہے اگر کوئی چیز ان خداوندوں کی مرضی کے خلاف کثرت رائے سے منظور بھی ہوگئی تو لوگ عمل میں تساہل کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ چیز کھٹائی میں پڑ جاتی ہے اور تعمیل کا نام بھی نہیں آتا۔ مسلم لیگ نے آل پارٹیز کے اجتماع کے لیے تو ایک جلسہ چند اور لوگوں کا ۲۳ جنوری کو طلب کیا۔ مگر باوجود میرے کئی روپے کے تار کے شوکت صاحب کی اس تحریک کے مطابق مسلمانوں کے تمام فریقوں کا آج تک اجتماع نہ ہو سکا۔ آپ کو یاد ہوگا کہ گذشتہ جون میں خلافت کمیٹی کا جلسہ دہلی میں ہوا تھا۔ اس موقعہ پر بھی مسلمانوں کے تمام فریقوں کو دعوت عام دی گئی تھی کہ قومی تنظیم کے مسئلہ پر غور کرنے کے لیے دہلی میں مجتمع ہوں۔ اس کے جواب میں بھی مسلم لیگ کے لوگ شریک نہ

ہوئے۔ اس لیے شوکت صاحب نے خیال کیا کہ بہتر ہوگا اگر بجائے خلافت کے یہ دعوت خود لیگ کی طرف سے دی جائے۔ لیکن نتیجہ وہی ہوا کہ کوئی اجتماع آج تک نہ ہو سکا۔ مسلم لیگ کی کونسل اور مسلمانوں کا جو اجتماع جنوری گذشتہ میں یہاں ہوا تھا وہ صرف اسی غرض سے تھا کہ ہندوؤں کے مقابلہ میں مسلم لیگ کے عند اور ہماری تائید حاصل کریں اور چونکہ ہم ان کے تمام خیالات سے متفق نہ تھے اس لیے یہ تو نہ ہوا لیکن پھر بھی ہمیں کو جھکنا پڑا، اور مروت کے خیال سے ہم نے کہہ دیا کہ بہت اچھا، آپ اپنے مطالبات کو مسلمانوں کی طرف سے پیش کریں ہم آپ کو پورا موقعہ دیں گے کہ آپ ہندوؤں کو ان کے پورا کرنے پر راضی کرلیں تاکہ کل کو یہ نہ ہو کہ آپ شکایت کریں کہ ہندو تو ہمارے مطالبات پورا کرنے پر راضی تھے مگر تمہاری مخالفت نے ان کو روک دیا۔ جناح صاحب اور ان کے ساتھیوں کو پورا موقعہ دیا گیا کہ وہ اپنے مطالبات پیش کر کے ہنود کو راضی کرلیں۔ لیکن اس میں انہیں مطلق کامیابی نہ ہوئی اور اجتماع کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ اس کے بعد نہ لیگ کے سکریٹری صاحب نے، نہ صدر صاحب نے اس ریزولیوشن پر توجہ کی جسے شوکت صاحب نے لیگ میں پیش کر کے منظور کرایا تھا اور مسلمانوں کی آل پارٹیز کانفرنس آج تک جمع نہ ہو سکی۔ الحمد للہ کہ آپ نے اس طرف توجہ فرمائی ہے مگر میں نہیں دیکھتا کہ داعیوں میں مختلف الخیال اور متفرق عناصر شامل ہیں۔ میں نے چھوٹتے ہی کنور صاحب سے پرسوں کہہ دیا تھا کہ اگر اس کانفرنس کا مقصود یہ ہے کہ مختلف الخیال لوگ ایک جگہ جمع ہوں اور فیصلہ کریں کہ مسلمانوں کا کاروبار کس طرح چلے اور کیا عنصر کس کس طریقہ پر کس کس کام کو کرنے کے لیے تیار ہیں۔ اور اس پر اصرار کرنا مقصود نہیں ہے کہ ہم ترک موالات چھوڑ کر موالاتیوں کے طریقوں پر چلنے لگیں۔ تو میں کانفرنس میں بھی شریک ہو سکتا ہوں اور اس کے داعیوں میں بھی۔ لیکن اگر مقصود وہی ہے جو بعض ہمارے پنجابی اور دیگر بھائیوں کا گذشتہ اجلاس خلافت کمیٹی منعقدہ ۴ مارچ بمقام دہلی میں تھا یعنی ترک موالات کو ہم سے ترک کرانا تو میں اس دعوت الی الشر میں شریک نہیں ہو سکتا اور نہ اس کے داعیوں میں۔ ترک موالات کی مشکلوں سے میں ناواقف نہیں۔ لیکن دین اور اسلام کی راہ میں ان سے کہیں زیادہ مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور ہم کو بھی کرنا پڑے گا۔ جو صاحب ۱۹۲۰-۲۱ء میں ہمارے ساتھ نہ تھے وہ آج بھی ہمارے ساتھ نہ ہوں تو کچھ تعجب کی بات نہیں۔ لیکن جو صاحب اس وقت تارک موالات تھے وہ آج مشکلات سے گھبرا کر موالات کی طرف بڑھیں تو یہ ان کو مبارک ہو مگر میں تو اس طرف قدم نہیں اٹھا سکتا۔ تبلیغ میرا دین و ایمان ہے۔ خلافت تنظیم مسلماناں کا نام ہے۔ اور قیام دین کے لیے اس تنظیم کی ضرورت ہے۔ اسلام گوشہ نشینوں اور

تسبیح ہلانے والوں کا مذہب نہیں ہے۔ سیاست بھی تنظیم مسلمانان کا ایک لازمی جز ہے اور ہم کو اسلامی سیاست کو ہر وقت پیش نظر رکھنا ہے جس میں غیر مسلموں کے ہر گروہ کے ساتھ ہمارا سیاسی تعلق صاف اور غیر مشتبہ نظر آسکے۔ موجودہ کمزوری بلکہ بے حسی اور ناکارگی" جس کا آپ نے ذکر فرمایا ہے اور جسے آپ دور کرنا چاہتے ہیں محض "بدنظمی" کے باعث نہیں ہے۔ بلکہ اس باعث ہے کہ ایک جماعت جس میں انگریزی پڑھے لکھے مسلمان اور علما بھی زیادہ تعداد میں شامل ہیں ایسے "نظم" کو قائم کرانا چاہتے ہیں کہ جس میں ان کے نزدیک وہ مصیبتیں سہنا نہیں پڑیں گی جو ترکِ موالات کی حالت میں ہم کو سہنا پڑتی ہیں۔ "متفرق اور متضاد عناصر کا تصادم" دور کرنا بہت اچھا ہے مگر یہ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ جو لوگ تارکِ موالات نہیں ہیں وہ بھی تارکِ موالات ہو جائیں۔ پھر تو نہ کوئی تفریق و تضاد باقی رہے گا اور نہ کوئی تصادم ہوگا۔ یا کم از کم اس طرح ہو سکتا ہے کہ جو حضرات تارکِ موالات نہیں ہیں وہ صاف کہہ دیں کہ بھائی ہم ان تکالیف کے لیے تیار نہیں ہیں جو ترکِ موالات میں برداشت کرنا پڑتی ہیں۔ ہم اپنی حد میں رہ کر فلاں فلاں خدمت قوم کی کریں گے۔ جو تارکِ موالات ہیں وہ مصیبتیں جھیلیں اور اس دشوار گزار راہ سے گزریں۔ ہماری دعائیں ان کے ساتھ ہیں۔ لیکن اگر "رخصت" چاہنے والے نہ "عزیمت" والے بنیں نہ اپنے آپ کو "رخصت" چاہنے والا سمجھیں۔ بلکہ "نفس امارہ" کا منہ بند کر کے اپنے آپ کو "نفس مطمئنہ" والا کہنے لگیں۔ حالانکہ ہوں "نفس امارہ" کے شکنجے میں اور اپنے آپ کو صاحب "عزیمت" سمجھ کر حقیقی صاحبانِ "عزیمت" کو رخصت بھی نہ دیں تو ایسی جماعت کی شرکت خطرہ سے خالی نہیں اور اس کی دعوت، دعوت الی الخیر نہیں بلکہ دعوت الی الشر ہے۔ بھائی نیرنگ مجھ سے زیادہ میری کمزوریوں کو صرف خدا ہی جانتا ہے۔ میں نیکی کا دم نہیں بھرتا، پاکی کا دعویٰ نہیں کرتا لیکن یہ جانتا ہوں کہ ایمان کی حفاظت میں ایک وقت ایسا بھی آتا ہے کہ جب کھڑا ہونے والا چلنے والے سے اچھا ہوتا ہے۔ اور بیٹھنے والا کھڑے ہونے والے سے۔ میں اگر اپنے میں اتنی قوت نہیں دیکھتا کہ نیکی کی طرف لپکوں تو کم سے کم برائی کی طرف سرکنا بھی نہیں چاہتا۔ اور بہتر یہی ہے کہ جہاں ہوں وہیں کی زمین پکڑ کر بیٹھ جاؤں۔ جن صاحبوں کی فہرست بطور داعیوں کے آپ نے ارسال کی ہے ان کی دعوت مولانا ظفر علی خاں صاحب کی صدارت اور (معاف کرنا) پنجاب کا اس کانفرنس کی جائے وقوع قرار پانا یہ سب چیزیں مل کر ایک ایسا اجتماع پیدا کر دیتی ہیں جیسے پنجاب کے پانچوں دریا مل جائیں اور جہاں پایاب بھی ہوں وہاں بھی دھارا اس زور سے بہے کہ عبور کرنے والے کے پاؤں اکھڑ جائیں اور دریا کی رَو کے ساتھ بہنے

کے سوا کوئی چارہ نظر نہ آئے۔ اس دھارے کی تیزی میں آج بہنا کل کے ڈوبنے کا پیش خیمہ ہے۔ میں آپ کو جانتا ہوں۔ آپ صحیح معنوں میں شاعر ہیں۔ آپ کے دل میں مذہب اور قوم کا عشق ہے۔ آپ کیوں ان "سوداگروں" کے ساتھ اس سیاسی مول تول میں شریک ہوتے ہیں۔ اگر آپ کو میں انہیں جیسا سمجھتا تو ہرگز یہ کچھ نہ لکھتا جو لکھ رہا ہوں،

ترسم نہ رسی بکعبہ اے اعرابی
کیں رہ کہ تو می روی بترکستانست

آپ دیکھتے ہیں کہ ایک طرف میں علماء سے دست وگریباں ہونے کے لیے تیار ہوں، لیکن دوسری طرف مصطفےٰ کمال پاشا اور عصمت پاشا کی الغائے خلافت اور (نامذہبی حکومت) SECULAR STATE کا قائل نہیں۔ افراط وتفریط دونوں سے بچنا چاہتا ہوں۔ کنور عبدالوہاب خاں صاحب مجھ سے بھی زیادہ تیکھے جوان ہیں۔ میں شیخ ہوں گو رامپور افغاناں میں پیدائش اور عرصہ تک سکونت کے باعث کبھی کبھی "پٹھن وئی" پر اتر آتا ہوں لیکن پھر بھی شیخ ہوں۔ جب ذرا جوش کم ہوتا ہے اور عقل پھر ہدایت کرنے لگتی ہے تو مونچھیں نیچی کر لیتا ہوں۔ کنور صاحب اب تک راجپوت ہیں۔ وہ زود خشم ہیں اور الدالخصام کو چھوڑ کر جھٹ بھیوں پر غصہ اتارنے لگتے ہیں۔ مگر ماشاءاللہ آپ جوش اسلامی کے ساتھ عقل کا بھی وافر حصہ رکھتے ہیں اور پھر خود شاعر ہیں۔ آپ قرآن پاک کی اس آیتہ کریمہ پر غور فرمایئے کہ وان تصبروا و تتقوا فان ذالک من عزم الامور۔ پھر غالب کے اس شعر پر غور کیجیے:

نفس نہ انجمن آرزو سے باہر کھینچ
اگر شراب نہیں انتظار ساغر کھینچ

کنور عبدالوہاب سمجھتے ہیں کہ میں ہندوؤں سے مرعوب ہوں اور ان کی خوشامد کرتا ہوں حالانکہ مجھ ہی بدبخت کے یہ شعر ہیں،

فرشتوں نے کیا ہے ان کو سجدہ
نہیں اے بت یہ بندے تیرے بس کے

ہو تہر اور حاجب و درباں کی خوشامد کیا خوب
عرش وکرسی پہ گزر ہے ترے درباری کی

اب کی بار آئے تھے تو فرماتے تھے کہ جو کچھ تم کر رہے ہو اسلام کی محبت کی وجہ سے نہیں بلکہ انگریزوں سے بغض کی وجہ سے۔ خیر یہی سہی ؎ مرے بت خانہ میں تو کعبہ میں گاڑو برہمن کو۔ میری استواری کی ذرا بھی داد نہ دی۔ اور معتقد بھی ہوئے تو شہید انِ امتحانی کے۔ کنور صاحب بھول گئے کہ اب بھی دفعہ ۱۴۴ الف کا وار دفعہ ۱۵۲ کے وار سے زیادہ سخت ہوتا ہے۔ اور زیادہ کثرت سے بالخصوص آج کل تو دفعہ ۱۵۳ الف کی سزا حکومت کا مقرب بارگاہ بنا ہے نہ کہ زندانی۔ خیر اب یہ دکھڑا کہاں تک روؤں میں تو آج بھی اپنے کو اسی جگہ پاتا ہوں جہاں ۱۹۲۱ء میں تھا۔ ہنود میں غلامی ہم سے زیادہ سرایت کر گئی ہے اسی باعث وہ مالوی اور لاجپت رائے کے ساتھیوں میں پھر ہو گئے ہیں۔ اگر میں نے رائے بدلی ہے تو صرف اسی قدر جتنے کہ واقعات بدلے ہیں۔ یعنی ۱۹۲۱ء میں ہنود کو مہاتما گاندھی کی طرف مائل دیکھ کر یقین ہوا تھا کہ اس قوم کے دن پھرے ہیں۔ آج انہیں پھر بدبختی میں مبتلا پاتا ہوں لیکن انہیں کے قدم بقدم چل کر مولوی مالوی اور منشی لاجپت رائے یعنی انہیں دو ہندوؤں کی طرح کے مسلمان سرداروں کا اتباع کرنا نہیں چاہتا۔

نے پیروی قیس نہ فرہاد کریں گے
ہم طرز جنوں اور ہی ایجاد کریں گے

آپ کو یاد ہو گا کہ آپ ہی نے مجھے یہ راستہ بھوالی میں بتایا تھا اور فرمایا تھا کہ لڑائی ہندو مسلمان کی نہیں ہے بلکہ مالویت اور گاندھیت کی ہے۔ میں گاندھیت کا ساتھ دے کر ہندوستان اور اسلام کی خدمت کرنا چاہتا ہوں۔ ایک مسلمان کے لیے محض مالویت کی مخالفت کرنا اس کو ہنود میں تقویت پہنچانا ہے۔ اور اس میں نہ اسلام کی بہتری ہے نہ ہندوستان کی اور نہ خود ہندوؤں کی۔ ممکن ہے کہ آپ کا خیال ہو کہ مہاتما گاندھی سے خود بہت سی غلطیاں ہوئی ہیں۔ ایک حد تک میں اس خیال کی تائید کر سکتا ہوں لیکن گاندھی انسان ہیں فرشتے نہیں نہ خدا ہیں۔ ان کے اوپر ہنود کا اور بالخصوص ہنود پنجاب کا ایک عرصہ سے نرغہ رہا ہے۔ آپ کو یاد ہو گا کہ میں نے خود آپ سے سال گذشتہ میں مسلمانوں کی BRIEF مانگی تھی۔ مگر جس جس سے اس چیز کے لیے کہا گیا اس نے سوائے ہندو اخباروں کے پلندوں کے جو میرے سر پر کھینچ کر مارے گئے مجھے مشکل ہی سے کوئی چیز بھیجی۔ جس کو میں پڑھ کر مہاتما جی کے سامنے مسلمانوں کا کیس پیش کر سکتا یا جس کو مہاتما جی کو دے سکتا۔ ہم میں جوش زیادہ ہے مگر کام کا طریقہ ہم نہیں جانتے ہیں۔ بہرحال جو کچھ بھی مہاتما جی نے مسلمانوں کے متعلق سنا ہے وہ زیادہ تر مجھی سے یا میرے ہی معرفت

سا ہے۔ اگر مسلمانوں کی بے صبری، اشتعال پذیری اور پھر صحیح طریقۂ کار سے ناواقفیت کے باعث مہاتما گاندھی کے دل پر جو ہندو ہیں اور جن پر ہندو رسم و رواج اور طریق بود و ماند کا پیدائش سے لیکر اس وقت تک بہت کچھ اثر پڑا ہے، اثر ہوا اور انہوں نے مسلمانوں کے متعلق ایک حد تک غلط فیصلہ کیا۔ تو زیادہ تعجب کی بات نہیں۔ ان کے خیالات کی اصلاح کرنا اب بھی ہمارا فرض ہے لیکن اس کے لیے وہ سوقیانہ طریقہ ہرگز مفید نہیں ہو سکتا جس کو حضرت مولانا ظفر الملت والدین ظفر علی خاں صاحب نے اختیار کیا ہے۔ بھائی نیرنگ صاحب افسوس ہے کہ مسلمان پھر اسی طریقہ پر چلنے لگے ہیں جو ابتداءً انہوں نے اختیار کیا تھا:

جاتا ہوں تھوڑی دور ہر اک راہرو کے ساتھ
پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہ بر کو میں!

مجھے معاف کیجیے یہ خط بہت طویل ہوگیا اور جیسا کہ دنیا کا کنا میں ہوں اسی طرح کا یہ میرا خط ہوگیا۔ اس میں رشک ہے۔ حسد ہے، غیبت ہے، اپنی تعلی ہے، خود ستائی ہے۔ لیکن کیا کروں جیسا میں ہوں ویسا ہی اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہوں۔ ایک فاسق و فاجر ہوں اس سے زیادہ کیا کر سکتا ہوں کہ جو کچھ میرے دل میں ہے میں اس کو ظاہر کر دوں۔ کم سے کم ایک جرم کا ازتکاب تو اب تک نہیں کیا ہے۔ یعنی تقدس کا دعویٰ نہیں کرتا اور سجدہ ریائی سے زمین کو بھی گندہ اور ناپاک نہیں کرتا۔

جو کچھ میرے دل میں تھا وہ سب کہہ گزرا۔ اب اس سے زیادہ کیا لکھوں۔ اگر ایسا شخص آپ کے کسی کام کا ہو تو حاضر ہوں۔ ورنہ معذور ہوں۔"

رئیس احمد جعفری

امام ابنِ قیّم

یہ تو ممکن نہیں کہ ہم امام ابن تیمیہ کے تمام شاگردوں کا ذکر کریں۔ لیکن یہ بھی ناممکن ہے کہ ہم ابن قیم کو نظر انداز کر دیں۔ کیونکہ امام صاحب کے بعد وہی ان کے جانشین اور ترکۂ علم کے وارث ہوئے۔ تحریر و تالیف کے لحاظ سے بھی اور مجادلہ و مناظرہ کے اعتبار سے بھی۔ وہ ۶۹۱ھ میں پیدا ہوئے اور ۷۵۱ھ میں اس دنیا سے رخصت ہوئے۔ وہ اپنے استاذ امام ابن تیمیہ سے عمر میں تیس سال چھوٹے تھے۔ ابن تیمیہ ان کے لیے بہ منزلہ والدِ مشفق کے تھے۔ اپنے استاذ ابن تیمیہ کی طرح ابن قیم بھی ایسے گھر میں پیدا ہوئے جو علم و فضل کا مرکز تھا۔ ان کے والد کا نام قیم جوزیہ تھا۔ اسی مناسبت سے ان کا نام ابن قیم الجوزیہ پڑ گیا۔ جو بعد میں صرف ابن قیم رہ گیا۔ اپنے استاذ کی طرح ان کی نشو و نما بھی حنبلی ماحول میں ہوئی۔

ابن قیم صحیح معنی میں علم ابن تیمیہ کے حامل تھے۔ اپنے استاذ کے علم کو بڑھانے، پھیلانے اور اس کی توسیع و اشاعت میں انہوں نے غیر معمولی حصہ لیا۔ اس کی طرف انہوں نے دعوت دی۔ اس کی حمایت میں انہوں نے مجادلہ کیا۔ اور اسی کی تائید کے لیے وہ وقف رہے۔ جس چیز کی نشر و اشاعت و دعوت پر انہوں نے بہت زیادہ توجہ صرف کی وہ فقہ ابن تیمیہ تھی۔ مسئلہ طلاق پر انہوں نے ابن تیمیہ کے افکار و آراء کی خوب خوب پشت پناہی کی ہے اور ان کے فتاوے اور اصول بڑی عرق ریزی سے جمع کیے ہیں۔ ابن قیم نے اپنی دو کتابوں "اعلام الموقعین" اور "زاد المعاد" وغیرہ میں فقہ ابن تیمیہ کے ترکۂ زرخیز کا کثرت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ لیکن استاذ سے اس شیفتگی اور عقیدت کے باوجود حریت فکر و رائے سے بھی بہرہ ور ہیں۔ انہیں متعدد علوم میں دستگاہ کامل حاصل تھی۔ ان کے دوست اور رفیق علامہ ابن کثیر (صاحب البدایہ والنہایہ) اپنی تاریخ میں فرماتے ہیں:

"ابن قیم نے حدیث کی سماعت کی اور زندگی کا بڑا حصہ علمی مشغلہ میں بسر کیا۔ انہیں متعدد علوم میں کمال حاصل تھا۔ خاص طور پر علم تفسیر اور حدیث وغیرہ میں غیر معمولی دستگاہ کے حامل تھے۔"(۱)

---

(۱) تاریخ ابن کثیر جلد ۱۴، ص ۲۳۴

۷۱۲ھ میں امام ابن تیمیہ مصر سے واپس آئے تو ابن قیم ان کے حلقہ درس میں شریک ہونے لگے۔ اس سے پہلے تک ان میں پختگی نہیں آئی تھی۔ لیکن اب انہوں نے امام صاحب کا دامن پکڑا۔ ان سے فقہ حاصل کی۔ ان کا منہاج اختیار کیا۔ اور انہیں کے ہو رہے۔ ابن کثیر کہتے ہیں:

"۷۱۲ھ میں جب شیخ تقی الدین مصر سے واپس آئے تو ابن قیم ان سے وابستہ ہو گئے اور ان کی وفات تک انہی کے دامن سے وابستہ رہے۔ انہوں نے اپنے استاذ سے علم بے نہایت حاصل کیا۔ دن رات وہ طلب علم میں سرگرداں رہتے تھے۔ متعدد علوم و فنون میں وہ فردِ فرید تھے۔"

ابن قیم گوناگوں خصائص کے حامل تھے۔ نرم مزاج۔ قوی الخلق۔ اپنے استاد سے انہوں نے علم اخلاص اور ایمان کی دولت حاصل کی۔ لیکن مزاج کی سختی اور درشتی نہیں۔ ابن کثیر اپنے اس رفیق درس اور دوست کے بارے میں کہتے ہیں:

"ابن قیم بڑی خوبیوں کے آدمی تھے۔ محبت سب سے، حسد کسی سے بھی نہیں۔ نہ کبھی کسی کے درپے آزار ہوئے۔ نہ کسی کی عیب جوئی کی۔ نہ کسی پر رشک۔ میں اکثر ان کے ساتھ رہا ہوں۔ وہ مجھ سے بہت محبت کا برتاؤ کرتے تھے۔ مجھے نہیں معلوم کہ ہمارے زمانہ میں کوئی شخص ان سے زیادہ عبادت گزار ہو۔ ان کی نماز بڑی طویل ہوتی تھی۔ رکوع اور سجود بھی خاصے لمبے ہوتے تھے۔ اکثر ایسا ہوتا کہ ان کے دوست اور ساتھی کسی بات پر انہیں ملامت کرتے لیکن نہ وہ کوئی جواب دیتے، نہ کسی سے الجھتے"(۱)

ابن قیم کی تصانیف

ابن قیم کو تصوف میں بھی بڑا درک تھا۔ چنانچہ اس موضوع پر انہوں نے ایک یگانہ اور نادر روزگار کتاب لکھی ہے۔ جس کا نام:

"مدارج السلوک فی مقام ایاک نعبد وایاک نستعین"

ہے۔ اس کتاب میں علم حقیقت اور علم شریعت کے اسرار و حکم بیان کیے ہیں۔ یہ ایسی کتاب ہے جو فکر حکیم اور خلق قویم کا نمونہ ہے۔ اس میں دین، خلق، حکمت اور فلسفہ سب کچھ موجود ہے۔

---

(۱) تاریخ ابن کثیر جلد ۱۴۔ ص ۲۳۵

ابن قیم نے بہت بڑا علمی ذخیرہ چھوڑا ہے جو ایک طرف تو استاذ (ابن تیمیہ) کے علم کا خلاصہ ہے دوسری طرف استاذ کے ثمرات درس میں اضافہ بھی ہے۔ ابن قیم نے جو کتابیں لکھی ہیں وہ یہ ہیں:

۱۔ اعلام الموقعین
۲۔ الکلم والطیب
۳۔ مدارج السالکین
۴۔ مراحل السائر
۵۔ زاد المسافرین
۶۔ زاد المعاد
۷۔ بدائع الفوائد
۸۔ حادی الارواح
۹۔ روضۃ المحبین
۱۰۔ کتاب الداء والدوار
۱۱۔ کتاب مفتاح السعادۃ
۱۲۔ الطرق الحکمیۃ
۱۳۔ عدۃ الصابرین
۱۴۔ اجتماع الجیوش الاسلامیہ فی الرد علی المعطلہ والجہمیہ
۱۵۔ کتاب اغاثۃ اللھفان
۱۶۔ کتاب الصراط المستقیم
۱۷۔ الفتح القدسی
۱۸۔ التحفۃ الملکیۃ

ابن قیم کی تحریریں اپنے شیخ ابن تیمیہ کی اکثر تصانیف کی طرح جدلی طرز کی نہیں تھیں۔ بلکہ ان میں نرم خوئی اور سکون خاطر کی جھلک موجود ہے۔ اگرچہ فکر کی گہرائی، استدلال کی قوت اور جوشِ بیان پورے طور پر موجود ہے۔ ابن قیم کی تصانیف حسن ترتیب، خوبی تبویب، نظم افکار اور روانی عبارت کی آئینہ دار ہیں۔ اس لیے کہ انہوں نے جو کچھ لکھا وہ دلجمعی کے عالم میں لکھا۔ ان کی تصانیف میں عمق فکر،

اور تناسب بھی ہے۔ ہمارے اس دعویٰ کی بہترین شاہد ابن قیم کی کتاب "مدارج السالکین" "عدة الصابرین" اور "مفتاح دار السعادۃ" ہے۔ ان کتابوں میں فلسفہ کی گہرائی بھی ہے اور جمال فنی بھی۔

حقیقت یہ ہے کہ ابن قیم کی تصانیف میں سلف کا نور اور سابقین کی حکمت موجود ہے۔ صحابہ و تابعین کے اقوال سے استشہاد وہ بھی بہت زیادہ کرتے ہیں۔ لیکن اپنے استاذ سے کم!

(ترجمہ)

پروفیسر سعید احمد رفیق

اُم الفضائل ـــــــ خودی

لفظ اخلاق خلق کی جمع ہے اور خلق کے معنی ہیں عادت، خصلت، سیرت۔ علم الاخلاق وہ علم ہے جس میں کردار انسانی اور اس کی عادات وخصائل سے بحث کی جاتی ہے۔ اس علم کا اصل موضوع سیرت انسانی ہے جس میں ان اصولوں کو زیر بحث لایا جاتا ہے جن پر انسان کو عمل پیرا ہونا چاہیئے۔ اور اس معیار کو تلاش کرنے کی کوشش کی جاتی ہے جو ان اصولوں کو " صائب وغیر صائب " اور ان صفات کو خیر و شر بنانے کی ذمہ دار ہے۔ 'صائب' صوب سے مشتق ہے جس کے معنی مستقیم۔ صحیح۔ مطابق اصول ہیں۔ ہم کسی چیز کو صحیح اور ٹھیک اس وقت کہتے ہیں جب وہ کسی اصول اور قانون کے مطابق ہو۔ لفظ 'صائب' جس چیز پر زور دیتا ہے وہ اصول اور قانون کی پیروی اور ان کی مطابقت ہے۔ لیکن کسی قانون کی پیروی عموماً کسی خاص مقصد کو حاصل کرنے کے لیے کی جاتی ہے۔ اور یہ مفہوم دوسرے لفظ "خیر" سے واضح ہو جاتا ہے۔ خیر کے معنی ہیں اچھائی، بھلائی اور نیکی۔ ہم کسی کردار کو اس وقت خیر کہتے ہیں جب وہ ہمیں اس مقصد تک جو ہمارے پیش نظر ہے لے جائے۔ یا اس کے حاصل کرنے میں ہماری مدد کرے۔ لیکن علم الاخلاق میں لفظ 'خیر' صرف ذرائع کے معنوں میں استعمال نہیں ہوتا بلکہ مقصد کے لیے بھی۔ یعنی وہ کونسا مقصد اعلیٰ ہے جس کا حاصل کرنا ہماری زندگی کا منتہائے نظر ہونا چاہیئے۔ اس خیر کل اور مقصد اعلیٰ کو ہم ام الفضائل بھی کہتے ہیں۔

صائب اور خیر کے اس تنازع نے اخلاقی مفکرین کو دو جماعتوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ اول وہ جو صائب پر زور دیتے ہیں اور قانونی کہلاتے ہیں۔ اور دوسرے جو خیر کے متلاشی ہیں۔ اور غائتی کے نام سے مشہور ہیں۔ قانونی اور غائتی مدارس فکر بھی مختلف قوانین اور مختلف مقاصد کی بنا پر بہت سی جماعتوں میں منقسم ہو گئے ہیں۔ یہاں ان تمام مدارس فکر پر ایک اجمالی نگاہ ڈالنا بھی ممکن نہیں۔ بہر حال موضوع زیر بحث کو پوری طرح سمجھنے کے لیے بعض اہم مدارس فکر کا ذکر ضروری ہے۔

لفظ 'قانون' اپنے مفہوم میں زیادہ واضح نہیں۔ یہ لفظ قانونِ قدرت کے معنوں میں بھی

استعمال ہوتا ہے اور اخلاقی اور سیاسی قوانین کے مفہوم میں بھی۔ یہاں ہمیں اس لفظ کے صرف اخلاقی مفہوم سے بحث ہے۔ وہ کونسا قانون اور کس کا قانون ہے جسے قانونِ اخلاق کہا جا سکتا ہے۔ اس مسئلہ پر قانونی مفکرین مختلف گروہوں میں منقسم ہیں۔ بعض مفکرین خارجی قوانین پر زور دیتے ہیں اور بعض داخلی پر۔ جہاں تک قانونِ اخلاق کی ابتدا کا تعلق ہے۔ اس کی ابتدائی شکل قبیلہ کے سردار کے احکامات کی تھی۔ قبیلہ کے سردار کا حکم نہ صرف سیاسی قانون کی حیثیت رکھتا تھا بلکہ اخلاقی قانون کی بھی۔ قبیلہ کے سردار کے احکامات نے رفتہ رفتہ قبیلہ کے رسم و رواج کی شکل اختیار کر لی اور یہی رسم و رواج آہستہ آہستہ سماجی قوانین کی شکل اختیار کر گئے۔ اسپنسر سماجی قوانین ہی کو اخلاقی قوانین سمجھتا ہے۔ ہوبز کے ہاں سماجی قوانین کی بجائے۔ جگہ سیاسی قوانین نے حاصل کی۔ اس کے خیال میں سیاسی قوانین ہی اخلاقی قوانین ہیں۔ صرف ریاست اس بات کا فیصلہ کر سکتی ہے کہ کونسا کردار خیر ہے اور کونسا شر۔ کسی فرد کو انفرادی طور پر یہ حق حاصل نہیں کہ وہ خود اس کا فیصلہ کر سکے۔

دوسرا خارجی قانون جسے قانونِ اخلاق سمجھا گیا ہے قانونِ قدرت ہے۔ یونانیوں میں رواقیہ اور موجودہ دور میں روسو اس نظریے کے زبردست حامی ہیں۔ قوانینِ قدرت کو معیارِ اخلاق ماننے کا یہ مطلب ہے کہ ہمیں اپنی زندگی قدرتی اصولوں پر گزارنی چاہیئے اور لذت و الم کو زندگی میں کوئی خاص جگہ نہ دینی چاہیئے۔

ڈیکارٹ اور لاک احکاماتِ خداوندی کو معیارِ اخلاق مانتے ہیں۔ ان کے لحاظ سے صرف وہ افعال صائب ہیں جو احکاماتِ خداوندی کے مطابق ہوں اور ان کا صائب ہونا ان احکامات سے مطابقت میں پوشیدہ ہے نہ کہ خود ان میں۔

کیا خارجی قوانین کو معیارِ اخلاق قرار دیا جا سکتا ہے؟ اخلاقی حیثیت سے صرف وہی عمل خیر یا صائب ہو سکتا ہے جو آزادیٔ ارادہ اور خود اختیاری کی بنا پر کیا جائے۔ خارجی قانون کی پیروی میں - چاہے یہ خارجی قانون قدرت کا ہو یا ریاست اور سماج کا۔ آزادیٔ ارادہ مفقود ہوتی ہے۔ ہم اس قانون کی پیروی پر مجبور ہوتے ہیں۔ خارجی قانون ہم میں احساسِ مجبوری پیدا کر کے ہمیں ایک خاص راہ پر چلا تو سکتا ہے لیکن ہم میں جذبۂ خود اختیاری پیدا کر کے ہمیں آزاد نہیں بنا سکتا۔ اور چونکہ خارجی قانون کی پیروی میں آزادیٔ ارادہ مفقود ہوتی ہے اس لیے اس میں خیر و صائب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں آخر ان قوانین پر عمل کیوں کیا جائے؟ اگر ان پر عمل پیرا

ہونے کی وجہ کسی مقصد کا حصول ہے تو خارجی قوانین کا نظریہ ہی ختم ہوجاتا ہے کیونکہ اس صورت میں یہ مقصد یا مقاصد معیارِ اخلاق بن جائیں گے نہ کہ خارجی قوانین۔ اور اگر ان پر عمل صرف جزا و سزا کی وجہ سے ہے تو اخلاقی طور پر ان پر کسی قسم کا حکم صادر کرنا غلط ہوگا۔ مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی بھی خارجی قانون کو اخلاقی قانون قرار نہیں دیا جا سکتا۔

جہاں تک داخلی قوانین کا تعلق ہے وہ بھی خارجی قوانین کی طرح مختلف ہو سکتے ہیں۔ بہر حال ان تمام نظریات کو جو داخلی قوانین کو معیارِ اخلاق مانتے ہیں ہم وجدانیت کا نام دے سکتے ہیں۔ ان میں سے شیفٹسبری اور ہچسن کے نزدیک احکامات حاسۂ اخلاق معیارِ اخلاق ہیں۔ جس طرح حواسِ خمسہ بیرونی دنیا کے متعلق معلومات بہم پہنچانے کے ذرائع ہیں اور اندرونی حواس جسم کی اندرونی حالت کا پتہ دیتے ہیں اسی طرح ان مفکرین کے نزدیک انسان میں ایک اور بھی حس ہے۔ جسے وہ حاسۂ اخلاقی کا نام دیتے ہیں۔ یہ حاسہ اخلاقی ہر عمل اور ہر خیال پر اخلاقی حکم لگاتا ہے کہ یہ عمل اور خیال اخلاقی لحاظ سے نیک ہے یا بد۔ اور ہر انسان کا فرض ہے کہ وہ اس حاسۂ اخلاقی کے احکامات پر عمل کرے۔

بٹلر کے خیال میں یہ داخلی قانون، قانونِ ضمیر ہے نہ کہ قانون حاسۂ اخلاقی۔ ضمیر کے احکامات وجدانی اور استخراجی ہوتے ہیں۔ اور چونکہ ضمیر بنیادی طور پر اخلاقی ہے اس لیے اس کے احکامات ہمیشہ صائب ہوتے ہیں۔ ضمیر نے تجربہ کی بنا پر ارتقائی منازل طے نہیں کیں اور نہ وہ ماحول کا پرتو یا سماج کی آواز ہے۔ بلکہ اس کی آواز خدا کی آواز ہے۔ یہ ضمیر انفرادی ضمیر نہیں بلکہ عالمگیر ضمیر ہے اور اس لیے اس کے احکامات مختلف بھی نہیں ہو سکتے۔ یہ اور بات ہے کہ کوئی فرد اس کے صحیح احکامات نہ سمجھ سکے اور خواہشات کی پیروی کو ضمیر کی پیروی سمجھ لے۔ بعض مفکرین کے نزدیک یہ ضمیر عقدہ لاینحل ہے اور اس کے احکامات کو بنیادی قوانین کے تحت نہیں لایا جا سکتا۔ لیکن بعض مفکرین کے لحاظ سے عقل ان احکامات کی تشریح کر سکتی ہے۔ لیکن آخر عقل اپنے آپ کو صرف احکامات ضمیر کی تشریح تک کیوں محدود رکھے۔ کیوں نہ قوانین عقل ہی کو معیارِ اخلاق مانا جائے۔ جرمنی کا عظیم مفکر قانونِ عقل یعنی اطلاقی امر کو معیارِ اخلاق قرار دیتا ہے۔ اس نظریہ کے تحت صرف وہ اعمال صائب ہیں جو قانونِ عقل کے مطابق ہوں نہ صرف مطابق بلکہ صرف قانونِ عقل کی وقعت و منزلت کے پیشِ نظر سرزد ہوئے ہوں اگر اعمال کا مقصد کچھ اور ہے تو ان کی وہ اخلاقی وقعت نہیں رہتی جس کی بنا پر انہیں صائب کہا جاتا ہے کانٹ اخلاق کی بنیاد عملی عقل پر استوار کرتا ہے۔ اس کے خیال میں عقل نہ صرف معیارِ اخلاق مقرر کرتی ہے

بلکہ عقل کی پیروی ہی معیارِ اخلاق ہے۔

لیکن جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے ہر قانون کا کچھ نہ کچھ مقصد ضرور ہوتا ہے اور وہ قانون اس مقصد کے حصول کا صرف ایک ذریعہ ہوتا ہے۔ قانون اور اس کی پیروی کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں لیکن اس کے مقابلہ میں مقصد کو ثانوی حیثیت دینا ناممکن ہے۔ قانون ضمیر کا ہو یا عقل کا بہر حال اس کی پیروی کا کوئی نہ کوئی مقصد تو ضرور ہوتا ہے۔ ہم اس قانون کی پیروی اس مقصد کے حصول کے لیے کرتے ہیں۔ صرف قانون کی پیروی کو مقصد سمجھ لینا کچھ زیادہ صحیح نہیں۔

وہ اخلاقی مفکرین جو مقصد پر زور دیتے ہیں غائتی کہلاتے ہیں۔ غائتی نظریات کے لحاظ سے ہماری زندگی کا مقصدِ اعلیٰ یعنی ام الفضائل معیارِ اخلاق ہے۔ یہ ام الفضائل کیا ہے۔ یا کیا کیا ہیں اس مسئلہ پر غائتی مفکرین بہت سے مختلف گروہوں میں تقسیم ہو گئے ہیں۔ غائتی مدرسۂ فکر کے مفکرین نے اس سوال کا جواب مختلف طور پر دیا ہے۔ لذت، مسرت، طاقت، حسن، محبت، علم، معاشرہ کی ترقی، سماج کی صحت اور اس میں توازن، تکمیل ذات، فنا فی اللہ، قربِ الٰہی ان میں سے چند جوابات ہیں۔

جہاں تک نظریۂ لذتیت کا تعلق ہے مختلف مفکرین نے اسے مختلف رنگ میں پیش کیا ہے۔ سب سے پہلے ہم نظریۂ لذتیت کو اخلاقی اور نفسیاتی لذتیت کے دو مختلف مدارس فکر میں تقسیم کرسکتے ہیں۔ نفسیاتی لذتیت کے حامی یونانیوں میں سرینیہ اور ایپکیورین تھے۔ اور موجودہ زمانہ میں سپینوزا ہوبز، بنیتھم اور کچھ حد تک مل۔ ان کے نزدیک انسان مجبورِ محض ہے۔ اور وہ قدرتی طور پر لذت کا جویا اور الم سے متنفر ہے۔ وہ صرف لذت کا انتخاب کرسکتا ہے۔ اس کی تمام جدوجہد کا مقصد لذت کی تلاش ہے اور جبلی طور پر وہ اس کے لیے مجبور ہے۔ اخلاقی لذتیت کے حامی مل اور سجوک ہیں۔ اس نظریہ کی رو سے انسان الم کا انتخاب تو کرسکتا ہے، وہ اس ضمن میں آزاد ہے لیکن اخلاقی طور پر اس کا فرض ہے کہ وہ صرف لذت کا انتخاب کرے۔ اور الم سے اجتناب برتے۔

نفسیاتی اور اخلاقی لذتیت کے علاوہ لذتیت کو انانیت اور اخوانیت کے مدارس فکر میں بھی تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ انانی لذتیت کا حامی بنیتھم تھا جس کے لحاظ سے کسی فعل کو خیر و شر بنانے کی ذمہ دار فاعل کی لذت و مسرت ہے۔ گو وہ " زیادہ سے زیادہ تعداد کی زیادہ سے زیادہ لذت " کے الفاظ بھی استعمال کرتا ہے۔ لیکن اس کی بنیاد وہ فاعل کی ذاتی مسرت پر رکھتا ہے جس سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ انانی لذتیت کا حامی ہے نہ کہ اخوانیت کا۔ اخوانیت کو تین مختلف

گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ مل کی افادیت۔ سجوک کی عقلیتی لذتیت اور ارتقائی لذتیت
مل افادیت کی بنیاد تجربہ کو بناتا ہے۔ اس کے لحاظ سے صرف تجربہ سے یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ
کیا چیز ہمیں لذت بخشتی ہے اور کونسی چیز الم کی موجب ہے۔ خیر و شر کا فیصلہ صرف تجربہ کی بنا پر
کیا جا سکتا ہے۔ لیکن کس کی لذت اور کس کا الم؟ صرف فاعل کا نہیں بلکہ تمام انسانوں کا۔ "زیادہ
سے زیادہ تعداد کی زیادہ سے زیادہ لذت" کا وہ بنتھم سے زیادہ قائل ہے۔ وہ نہ صرف لذت
کی کمیت کا قائل ہے بلکہ کیفیت کا بھی۔ وہ لذت کی زیادتی کے ساتھ ساتھ اعلیٰ لذت کا بھی خیال
رکھتا ہے۔ اگرچہ وہ اخوانیت پسند ہے لیکن بنتھم کی طرح وہ بھی اپنے نظریہ کی بنیاد انانی لذتیت
ہی پر رکھتا ہے۔ سجوک نے کانٹ کی پیروی میں اپنے نظریہ میں عقل کو کافی جگہ دی ہے۔ اور اس لیے
اس کے نظریہ کو عقلیتی اخوانیت کا نام دیا جا سکتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے اخلاقی معلومات کا ذریعہ تجربہ
نہیں بلکہ وجدان ہے۔ ہم خیر و شر کو تجربہ کی بنا پر نہیں بلکہ استخراجی طور پر معلوم کرتے ہیں۔ اسے
لذتیت پسند گروہ میں شامل کرنے کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس کے لحاظ سے ام الفضائل لذت و مسرت
ہے۔ وگرنہ جہاں تک اس کے طریقِ استدلال اور اس کے ضمیر و عقل کا تعلق ہے وہ یقیناً عقلیتی اور وجدانی
ہے۔ نہ کہ لذتی۔ اگرچہ سجوک کے زمانہ میں نظریہ ارتقا کافی مقبول ہو چکا تھا۔ لیکن اس نے اس نظریہ سے
کچھ استفادہ نہ کیا۔ اس کے برخلاف اسپنسر، اسٹیفن اور الگزنڈر نے اپنے نظریات کی بنیاد ہی اس
نظریہ ارتقا پر رکھی۔ انتخابِ طبعی۔ تنازع للبقا اور بقائے اصلح کے اصولوں کو اخلاقیات پر منطبق کرنے
کی کوشش کی۔ اسپنسر کے لحاظ سے زندگی اپنے ماحول کے ساتھ مطابقت کی پیہم جد و جہد کا نام
ہے۔ کوئی عمل اور فعل ایسا نہیں جو اس میں معاون یا مزاحم نہ ہوتا ہو۔ اگر معاون ہے تو خیر ہے وگرنہ
شر۔ خیر موجبِ لذت ہوتا ہے کیونکہ اس سے فرد اور ماحول میں مطابقت پیدا ہوتی ہے۔ اور شر
موجبِ الم۔ کیونکہ اس سے ان دونوں میں اختلاف رونما ہوتا ہے۔ انسان کا مقصدِ قریب یہ مطابقت
ہے تاکہ اس کی زندگی طویل، عریض اور عمیق ہو سکے۔ اور مقصدِ اعلیٰ لذت۔ کیونکہ زندگی کا مقصد
حصولِ لذت کے سوا اور کچھ نہیں۔ اسٹیفن سوسائٹی کا ایک نیا نظریہ پیش کرتا ہے۔ اس کے لحاظ سے
سماج ایک جسمِ نامی ہے اور اس کی صحت اور صلاحیت انسان کا مقصدِ اعلیٰ ہونا چاہیئے۔ الگزنڈر جب
انسانی زندگی کا مقصد اجتماعی توازن قرار دیتا ہے تو اس کا مطلب بھی یہی ہے گو الفاظ ضرور مختلف ہیں
اسٹیفن اور الگزنڈر بھی لذتیت پسند ہیں۔ کیونکہ ان کے نظریہ کی رو سے جسمِ نامی کی صحت اور اجتماعی توازن

فرد کو لذت و مسرت بخشتے ہیں اور انفرادی طور پر فرد کا یہی مقصد زندگی ہے۔

نظریہ لذتیت پر تنقیدی نگاہ ڈالتے ہوئے تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔ مختصراً کہا جا سکتا ہے کہ لذت، مسرت اور راحت کو زندگی کا مقصد اعلیٰ اور ام الفضائل ماننا اخلاقی طور پر قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ حقیقتاً لذتیت ایک معیاری نہیں بلکہ ایجابی نظریہ ہے۔ یہ نظریہ ہمارے سامنے کوئی معیار اخلاق پیش نہیں کرتا۔ صرف ایک واقعہ کا اظہار کر دیتا ہے کہ انسان لذت کا جویا ہے۔ یہ واقعہ بلکہ مفروضہ انسان کو انسانیت سے گرا کر حیوانیت کی سطح پر لے آتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ لذتیت ایک ایسا مواد ہے جس کی کوئی ہیئت نہیں۔ ہماری زندگی صرف ہماری خواہشات، احساسات، تمناؤں اور جبلتوں تک محدود نہیں اور اس بنا پر زندگی کو صرف ان کی آزاد تشفی تک محدود کر دینا اصولاً غلط ہے۔ ہمارا مقصد زندگی صرف خواہشات کی تشفی اور اس طرح لذت حاصل کرنا نہیں ہے بلکہ تکمیل ذات ہے جس میں عقل کا ایک زبردست حصہ ہے۔ خواہشات کو بے محابا چھوڑ دینا مقصدِ زندگی نہیں بلکہ اصل زندگی کی موت ہے۔

کیا یہ حقیقت نہیں کہ لذت کے علاوہ بہت سی اور چیزیں ہیں جو انسان کو لذت سے زیادہ عزیز ہیں اور ہونی چاہئیں۔ جو حقیقتاً قدر بالذات ہیں مثلاً صداقت، حسن، ادائے فرض۔ آزادی۔ طاقت۔ انصاف علم وادب۔ تہذیب وتمدن اور سب سے زیادہ تکمیل نفس۔ انسان لذت کا جویا ہوتا ہے لیکن کیا وہ لذت سے زیادہ مندرجہ بالا قدروں کا جویا نہیں ہوتا۔ کیا اسے ان کا جویا نہیں ہونا چاہیئے؟ ان تمام قدروں کو فراموش کر دینا اور انہیں لذت کا محکوم بنا دینا کسی طرح جائز نہیں۔ ایسا کرنا نہ صرف حقیقت کے خلاف ہے۔ بلکہ انسان کو انسانیت کی سطح سے پست لے جانے کا موجب بھی۔

قوت کو ام الفضائل ماننے والے مفکرین میں نطشے صفِ اول میں نظر آتا ہے۔ اس کے لحاظ سے نہ لذت مقصد زندگی ہے۔ اور نہ صرف زندہ رہنا۔ بلکہ قوت مقصد حیات ہے۔ اور یہی معیار خیر وشر۔ جو عمل قوت کی بنا پر ظہور میں آئے وہ خیر ہے اور جو کمزوری اور لاچاری کی وجہ سے وہ شر۔ خیر وشر مستقلاً صفات نہیں بلکہ صرف اضافی صفات ہیں جو ماحول کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہیں، اور اسی وجہ سے اس کے خیال میں قوت کو معیار مان کر ہمیں اخلاقی قدروں پر نظر ثانی کرتے رہنا چاہیئے۔ تاکہ نئے ماحول کے ساتھ مطابقت حاصل کی جا سکے۔ نطشے کے نظریہ پر ہم بعد میں نسبتاً مفصل طور پر عرض کریں گے۔

سقراط کا دعویٰ ہے کہ علم نیکی ہے۔ علم کے معنی وہ صرف جاننے کے نہیں لیتا بلکہ 'یقین محکم' کے اس یقین کے جس کے ساتھ ہمارے دل میں اس پر عمل کرنے کا مصمم ارادہ بھی موجود ہو۔ اس کے خیال میں جو شر ہم سے سرزد ہوتا ہے وہ صرف لاعلمی کی بنا پر۔ وہ جہل کو گناہ سے تعبیر کرتا ہے۔ اگر ایک شخص یہ جانتا ہے کہ خیر کیا ہے اور پھر اس پر عمل نہ کرے۔ کیا معنی؟ جہاں تک اخلاقی زندگی کے اخلاقی مقصد متعین کرنے کا سوال ہے وہ صرف اتنا کہتا ہے کہ یہ مقصد اعلیٰ انسانی فلاح و بہبود ہے لیکن آخر یہ فلاح و بہبود کس چیز میں مضمر ہے۔ اس کا جواب افلاطون اپنے مکالمات میں سقراط کی زبان سے مختلف مقامات پر مختلف دیتا ہے۔ اور غالباً سقراط نے بھی اس کا کوئی خاص جواب نہ دیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ متضاد نظریات کے حامل مفکرین سقراط کو اپنا پیش رو مانتے ہیں۔ کلبیہ اس کے ضبط و تحمل اور ضروریات زندگی سے بے نیازی پر فدا تھے۔ اور سیرینیہ اس کی مسرت بخش زندگی کے شیدا۔ انھوں نے اپنے نظریات کی بنیاد سقراط کے یک طرفہ اصولوں پر استوار کی اور دوسرے رخ کو بالکل فراموش کر گئے افلاطون نے اس انتہاپسندی سے الگ رہ کر جو نظریات پیش کیے وہ کلبیہ اور سیرینیہ کے نظریات سے یقیناً بہتر ہیں۔

اقبال اپنے نظریۂ اخلاق میں غائتی ہیں۔ ان کے لحاظ سے ام الفضائل 'خودی کی بلندی۔ انا کی توسیع۔ انفرادیت کی تکمیل۔ شخصیت کا استحکام' تکاثفی و تجاذبی حالت کا قیام ہے۔ اقبال خودی کے استحکام کو مقصد بالذات مانتے ہیں۔ نہ صرف مقصد بالذات بلکہ وہ مقصد اعلیٰ کہ تمام دوسرے مقاصد اور اقدار اس مقصود کو حاصل کرنے کے صرف ذرائع ہیں:

"مرکز حیات انسان میں 'انا' یا شخصیت کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ شخصیت ایک تکاثفی اور تجاذبی حالت ہے جو اس تکاثف کو قائم رکھنے سے ہی قائم رہ سکتی ہے۔ اگر تکاثفی اور تجاذبی حالت قائم نہ رہے تو اضمحلال واقع ہو جائے گا۔ شخصیت یا تکاثفی و تجاذبی حالت کا قیام انسان کا قیمتی کارنامہ ہے۔ اس کا خیال رکھنا چاہیئے کہ وہ اضمحلال کی طرف نہ لوٹ جائے۔ جو شے اس تکاثفی و تجاذبی حالت کو قائم رکھنے کا باعث ہو وہی ہمیں غیر فانی بنا دینے کا باعث ہے۔ شخصیت کا تصور ہمارے سامنے قدروں کا معیار پیش کر دیتا ہے اور خیر و شر کے مسئلہ کو طے کر دیتا ہے۔ جو شے شخصیت کو استحکام بخشے اچھی ہے اور جو اس کو کمزور کرے بری ہے۔ فنون، مذاہب اور اخلاقیات کا فیصلہ شخصیت کے نقطۂ نظر سے ہی کرنا چاہیئے"۔[1]

---

(۱) اسرار خودی کا انگریزی میں مقدمہ۔ ترجمہ چھوٹے لال صاحب

مثلِ حیواں خوردن آسودن چہ سود   گر بخود محکم نہ، بودن چہ سود ؟

گر ہنر میں نہیں تعمیر خودی کا جوہر   وائے صورت گری و شاعری و نائے و سرود

نمود جس کی فرازِ خودی سے ہو وہ جمیل   جو ہو نشیب میں پیدا قبیح و نامحبوب

سرود و شعر و سیاست، کتاب و دین و ہنر   گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
ضمیرِ بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی   بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عینِ حیات   نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیرِ فلک امتوں کی رسوائی   خودی سے جب ادب و دین ہوئے ہیں بیگانہ

اقبال ایک اور مقام پر فرماتے ہیں "اخلاقیات اسلام کا تمام دارومدار اس واحد مسئلہ پر ہے کہ فرد من حیث الفرد کیا حیثیت رکھتا ہے۔ زندگی کا کوئی طرز عمل یا رویہ جو فرد کے آزادانہ عروج و ارتقا کے راستہ میں حائل ہو وہ شریعت اسلامیہ اور اخلاقیات اسلام کے قطعاً خلاف ہے"۔[1]

زمانہ حال کے بعض مفکرین نے تکمیل نفس کو 'ام الفضائل' اور مقصد بالذات قرار دیا ہے۔ ان میں ہیگل۔ گرین۔ بریڈلے کافی مشہور ہیں۔ ہیگل اپنے نظریہ میں عینیت پسند تھا۔ اس کے لحاظ سے یہ عالم روحانی طور پر ارتقائی منازل طے کر رہا ہے اور موجودہ زمانہ میں اس کی انتہائی شکل انسانی زندگی ہے۔ اور وہ مقصد جو انسان کے پیش نظر ہے اپنی روحانی فطرت کی تکمیل ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے انفرادی ارادے اور اجتماعی ارادے کا اتحاد لازمی اور ضروری ہے۔ اس اتحاد تک پہنچنے کے لیے اخلاقی ارتقا تین حالتوں سے گزرتا ہے:

اول۔ قانونی حق۔ دوم اخلاق۔ (ذہن معروضی) اور سوم معاشرتی اخلاقیات۔ یہ معاشرتی اخلاقیات بھی تین شکلیں اختیار کرتی ہے (۱) خاندان (۲) معاشرہ اور (۳) ریاست۔ اور اس طرح وہ ریاست

---

(۱) بحوالہ عزیز احمد۔ ص ۱۴۵

گویہ ترین اخلاقی مظہر سمجھتا ہے۔ جہاں تک اقبال اور ہیگل کے نظریات میں مماثلت کا تعلق ہے۔ تو صرف شخصیت کی تکمیل اور یکتائی کی جانب حرکت کرنے میں 'انا' کا تین منزلوں سے گزرنے کو وجہ مماثلت نہیں قرار دیا جاسکتا۔ کیونکہ اگرچہ اقبال اور ہیگل دونوں شخصیت کی تکمیل کے قائل ہیں۔ لیکن اس تکمیل کا مفہوم دونوں کے ہاں مختلف ہے اور جہاں تک تین منازل کا تعلق ہے ان میں بھی اختلاف ہے۔ اقبال کے خیال میں یہ تین منازل (۱) قانون کی پابندی (۲) ضبط نفس جو خود آگاہی یا انائیت کی سب سے اعلیٰ صورت ہے۔ اور (۳) نیابت الٰہی ہیں۔

گرین۔ بریڈلے اور تکمیل نفس کے بعض دوسرے حامی مفکرین اکثر وبیشتر ہیگل سے اس قدر متاثر ہیں کہ اقبال اور ان کے نظریات میں فرق واضح کرنے کی ضرورت نہیں۔ کانٹ اگرچہ اپنے نظریۂ اخلاق میں غائتی نہیں بلکہ قانونی ہے۔ بہرحال کانٹ اور اقبال کے نظریات میں کچھ مماثلت ہے۔ کانٹ نے فرائض اور فضائل کی ایک مکمل فہرست پیش کی ہے۔ اور اقبال نے شخصیت کے استحکام کے لیے کچھ اقدار۔ کچھ صفات کو لازمی قرار دیا ہے۔ لیکن کانٹ اور اقبال اپنے اخلاقی نظریات میں بنیادی طور پر ایک دوسرے سے علاحدہ ہیں۔ ایک قانونی ہے اور دوسرا غائتی۔ ایک اخلاق کی بنیاد عملی عقل پر استوار کرتا ہے اور دوسرا عشق پر۔ اس کے علاوہ کانٹ کے فرائض اور اقبال کی پیش کردہ صفات بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اقبال اس مسئلہ میں کانٹ سے متاثر ہے۔ ویسے علمی دنیا میں متاخرین کا متقدمین سے بالکل متاثر نہ ہونا ناممکن کی حد تک مشکل ہے۔

اقبال پر کبھی نطشے کے تتبع کا الزام لگایا جاتا ہے اور کبھی برگساں کی تقلید کا۔ جہاں تک اقبال اور نطشے کا تعلق ہے خود اقبال اس کے متعلق فرماتے ہیں "بعض انگریز تنقید نگاروں نے اس سطحی تشابہ اور تماثل سے جو میرے اور نطشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے دھوکا کھایا ہے اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں۔ 'دی اتھینیئم' والے مضمون میں جو خیالات ظاہر کیے گئے ہیں وہ بہت حد تک حقائق کی غلط فہمی پر مبنی ہیں۔ لیکن اس غلطی کی ذمہ داری صاحب مضمون پر عائد نہیں ہوتی۔ وہ انسان کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے غلط مبحث کر کے میرے انسانِ کامل اور جرمن مفکر کے فوق الانسان کو ایک ہی چیز فرض کر لیا ہے۔ میں نے آج سے تقریباً بیس سال قبل انسانِ کامل کے متصوفانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا اور یہ وہ زمانہ ہے جب نہ تو نطشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا نہ اس کی کتابیں میری نظر سے گزری تھیں(۱)۔"

---

(۱) اقبالنامہ ص ۴۵۷۔ پروفیسر نکلسن کو خط

اقبال اور نطشے کے اخلاقی نظریات میں بنیادی اور اساسی اختلافات ہیں۔ اقبال کے لحاظ سے اخلاق، انسان اور انسانیت کی ایک بنیادی صفت ہے۔ اور نطشے کہتا ہے۔ "نہ معلوم بعض منافقوں نے 'اخلاق' کی اصطلاح کس ضرورت کے لیے وضع کر لی ہے۔ حالانکہ انسان اور اخلاق دو متضاد چیزیں ہیں اور بہت سے لوگ شیطان کو اپنے سے جدا کرنے کی جدوجہد میں بدترین جانور بن گئے ہیں۔" کیا سماج کی یہ وضعی اور مصنوعی 'عصمت وعفت'، حماقت کے مترادف نہیں ہے۔ بہرحال یہ حماقت خود ہماری طرف چل کر آئی ہے۔ ہم اس کی طرف چل کر نہیں گئے؟ یہ ہماری بے وقوفی تھی کہ ہم نے اس مہمان (عصمت وعفت) کے سامنے اپنا گھر، اپنا دل اور اپنی خدمات پیش کر دیں۔ اب وہ ہمیں چھوڑنا نہیں چاہتا۔ اور ہمیں بھی بادل ناخواستہ اس وقت تک اس کی تواضع کرنی ہوگی جب تک وہ یہاں قیام پذیر ہے۔" نطشے کے لحاظ سے دنیا میں دو مختلف بلکہ متضاد معیار اخلاق ہیں۔ ایک معیار کو وہ اخلاقیاتِ اعلیٰ کا نام دیتا ہے، اور دوسرے کو اخلاقیات ادنیٰ کا۔ اول الذکر کا اصول قوت وطاقت ہے اور ثانی الذکر کا افادہ اور مطلب پرستی اقبال اس کے متعلق رقمطراز ہیں "اس زمانہ میں یہ ممکن نہیں کہ سچائی کی دو قسمیں قرار دی جائیں۔ ایک عوام کے لیے ایک خواص کے لیے۔ اور جو صداقت خواص کے لیے ہو اسے عوام پر ظاہر نہ کیا جائے لیکن میرے حالات کے لیے یہ سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ میں نے مسئلۂ خودی کے صرف اس پہلو کو نمایاں کیا ہے جس کا جاننا اس زمانے میں ہندی مسلمانوں کے لیے میرے خیال میں ضروری ہے، اور جس کو ہر آدمی سمجھ سکتا ہے۔"[1] نطشے منکر خدا ہے۔ اس کے خیال میں روح۔ حشر ونشر۔ جزا وسزا سب لایعنی عقیدے ہیں اور اقبال کے لحاظ سے یہ تمام عقائد جزو ایمان ہیں۔ اقبال آزادئ ارادہ کا قائل ہے۔ اور انسان کو صاحب اختیار سمجھتا ہے۔ نطشے کہتا ہے "کوئی انسان اس کا ذمہ دار قرار نہیں دیا جاسکتا کہ وہ موجود ہے۔ اپنی موجودہ شکل وصورت اور عادات وخصائل میں موجود ہے۔ اور خاص کیفیات اور واقعات کے زیر تحت خاص ماحول میں موجود ہے۔ اس موجودہ حالت کو نہ اس کے ماضی سے علاحدہ کیا جاسکتا ہے اور نہ مستقبل سے۔"[2]

نطشے صرف جلالی خصوصیات کا مداح ہے۔ مثلاً قوت، شجاعت، بہادری، کوشش۔ ہمت۔

---

(۱) اقبال نامہ۔ ص ۴۳۹ (۲) ثگ، ص ۴۳

۵۵

45 ۴۳ ۴۳ ۴۳

اور جمالی خصوصیات مثلاً ہمدردی، اخوت، مساوات، رحم کا زبردست مخالف ہے۔ اقبال تکمیل نفس کے لیے ہر دو قسم کی خصوصیات کو لازمی اور ضروری سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نطشے کے فوق الانسان میں صرف "شیر" کی خصوصیات پائی جا سکتی ہیں۔ نطشے کی نیک خواہشات کے باوجود وہ کبھی "بچہ" نہیں بن سکتا۔ اور اقبال کا انسانِ کامل، مردِ مومن، مردِ حر ہے۔ جو اپنے میں ہر دو قسم کی قدروں کو سموئے ہوئے ہے۔

خودی کی تندی و تلخی میں کبر و ناز نہیں جو ناز ہو بھی تو بے لذتِ نیاز نہیں

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن
کہتے ہیں فرشتے کہ دلآویز ہے مومن حوروں کو شکایت ہے کم آمیز ہے مومن

قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان!
جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم! دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان!

نطشے قوت اور طاقت کو ام الفضائل اور معیارِ اخلاق مانتا ہے۔ اقبال کے خیال میں قوت صرف ایک قدر ہے اور وہ بھی قدر بالذات نہیں بلکہ خودی کی اعلیٰ منازل تک پہنچنے کا صرف ایک ذریعہ۔ صرف ایک وسیلہ۔ نطشے تو جنگ برائے جنگ تک کا حامی ہے "جنگ خود ایک مقدس چیز ہے۔ ہر دوسری چیز کو مقدس بنا سکتی ہے اور خون کا منظر ہی اس کے جواز کا بہترین ثبوت ہے۔" اقبال شر کے خلاف جد و جہد کے قائل ہیں نہ کہ جنگ برائے جنگ کے "میں جنگ کا حامی نہیں ہوں۔ نہ کوئی مسلمان شریعت کے حدودِ معینہ کے ہوتے ہوئے اس کا حامی ہو سکتا ہے۔ قرآن کی تعلیم کی رو سے جہاد یا جنگ کی صرف دو صورتیں ہیں۔ محافظانہ اور مصلحانہ۔ پہلی صورت میں یعنی اس صورت میں جب کہ مسلمانوں پر ظلم کیا جائے اور ان کو گھروں سے نکالا جائے مسلمانوں کو تلوار اٹھانے کی اجازت ہے (نہ حکم) دوسری صورت جس میں جہاد کا حکم ہے ۹: ۹۴ میں بیان ہوئی ہے۔ ان آیات کو غور سے پڑھیے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ وہ چیز جس کو سیموئل ہور جمعیت اقوام کے اجلاس میں COLLECTIVE SECURITY کہتا ہے۔ قرآن نے اس کا اصول کس سادگی اور فصاحت سے بیان کیا ہے۔ . . . . جمعیت اقوام

کی تاریخ بھی یہی ظاہر کرتی ہے کہ جب تک اقوام کی خودی قانونِ الٰہی کی پابند نہ ہو امن عالم کی کوئی سبیل نہیں نکل سکتی۔ جنگ کی مذکورہ بالا دو صورتوں کے سوائے میں اور کسی جنگ کو نہیں جانتا۔ جوع الارض کی تسکین کے لیے جنگ کرنا دین اسلام میں حرام ہے۔ علیٰ ہذا القیاس دین کی اشاعت کے لیے تلوار اٹھانا بھی حرام ہے۔"[1]

اقبال اور نطشے دونوں ارتقا کے قائل ہیں۔ نطشے ہربرٹ اسپنسر کی طرح علم الاخلاق کی بنیاد علم الحیات پر رکھتا ہے۔ وہ اپنے نظریۂ عزم للقوت کو حقیقتاً علم الحیات کے قوانین انتخاب طبعی۔ تنازع للبقا۔ اور بقائے اصلح اور کمزور اور نا قدر جنس کے ختم ہونے پر استوار کرتا ہے۔ لیکن اقبال اس ارتقا کا قائل نہیں:

خرد مندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے   کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں میری انتہا کیا ہے

وہ قانون علت و معلول کو صحیح مان کر ماضی میں وقوع پذیر واقعات سے انسانی کردار کی تشریح نہیں کرتے بلکہ اس مقصد سے اس کی تشریح کرتے ہیں جو ابھی متعین نہیں ہوا۔ بلکہ اس عمل کے ذریعہ متعین ہو رہا ہے۔ اقبال اپنے نظریہ ارتقا میں نطشے کے میکانکی ارتقا کی نسبت برگساں کے تخلیقی ارتقا سے زیادہ قریب ہیں۔ حیاتِ انسانی نہ قانونِ علت و معلول کے ماتحت ہے نہ کسی تعین شدہ مقصد کے۔ بلکہ وہ جوشِ حیات کے تحت اپنے مقاصد خود تخلیق کرتی ہے۔ اور پھر انہیں تکمیل تک پہنچاتی ہے وہ ہر لمحہ، ہر گھڑی آگے بڑھتی ہے اور اس تخلیق میں۔ اس ارتقا ہی میں اصل زندگی پوشیدہ ہے۔ زندگی نام ہی اس عمل پیہم کا ہے۔

برگساں دوراں اور زماں کو ہم معنی قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک دوراں کا مطلب ہے "اختراع ایجاد۔ اور کسی ایجاد کی تفصیلات کو اتمام تک پہنچانا۔" اور یہ اختیار اور آزادی کے بغیر ناممکن ہے۔ اس لیے نفسیاتی زندگی کا اصل جوہر اختیار ہے جس کے بغیر انسانی زندگی، نفسیاتی زندگی کہلانے کی مستحق نہیں۔ زندگی، بذاتِ خود آزادی۔ خود روی۔ رد و بدل اور تخلیق ہے۔ اسی بنا پر اس کا میدان عمل واقعات کی تخلیق ہے نہ کہ صرف ظہور پذیری۔ اس لیے علت و معلول کا قانون اس پر عائد نہیں کیا جا سکتا۔ نفسیاتی زندگی میں کوئی واقعہ پیش نہیں آتا بلکہ ہر واقعہ تخلیق کیا جاتا ہے اس طرح نفسیاتی

---

(۱) اقبال نامہ، ص ۲۰۳

زندگی قانونِ علت و معلول کے ملحدانہ اثر سے کلیتاً آزاد ہے۔ یہ قانون اگر کہیں اثر انداز ہوتا ہے تو وہ طبعی زندگی ہے نہ کہ نفسیاتی۔ اقبال بھی آزادیٔ ارادہ کے قائل ہیں۔ وہ بھی انسان کو با اختیار اور آزاد سمجھتے ہیں لیکن بالقوۃ نہ کہ بالفعل۔ انسان اپنی اس قوت کو جستجو، عزم، ہمت، جدوجہد اور عمل کے ذریعہ حقیقت میں تبدیل کرتا ہے۔ علاوہ ازیں برگساں کے نظریۂ وجدان اور اقبال کے نظریۂ عشق میں بھی فرق ہے۔ وجدان کی بنیاد جبلت ہے اور عشق عقل اور فکر کی ارتقائی شکل کا نام ہے اور اسی بنا پر اقبال عشق کو عقل سے بلند تر سمجھتے ہیں۔

اقبال کے نظریات پر جس مفکر کا سب سے زیادہ اثر ہے وہ رومی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم کے الفاظ میں "عارف رومی اور علامہ اقبال میں بہت مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں اعلیٰ درجہ کے شاعر ہیں۔ دونوں اسلامی شاعر ہیں۔ دونوں کی شاعری حکیمانہ ہے۔ دونوں معقولات کے سمندر کے تیراک ہونے کے باوجود وجدانات کو معقولات پر مرجح سمجھتے ہیں۔ دونوں خودی کی بجائے بیخودی کی تقویت چاہتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک حقیقی خودی اور حقیقی بےخودی میں کوئی تضاد نہیں بلکہ ایک کے بغیر دوسری مہمل اور بےنتیجہ ہے۔ دونوں کا تخیل تقدیر کے متعلق عام مسلمہ تخیل سے الگ ہے۔۔۔۔۔ دونوں ارتقائی مفکر ہیں نہ صرف انسان بلکہ تمام موجودات ادنیٰ سے اعلیٰ منازل کی طرف عروج کر رہے ہیں۔ انسان کے عروج کی کوئی حد تک نہیں۔ قوت، آرزو اور جہد صالح سے کئی نئی کائناتیں انسان پر نہ صرف منکشف ہو سکتی ہیں بلکہ خلق ہو سکتی ہیں۔ دونوں قرآن کریم کے آدم کو نوع انسان کی معراج کا ایک نصب العین یعنی تخیل سمجھتے ہیں اور دونوں جد و جہد کو زندگی اور خفتگی کو موت سمجھتے ہیں۔ دونوں کے یہاں بقا مشروط ہے سعی بقا پر۔ دونوں اپنے سے پیشتر پیدا کردہ افکار سے کماحقہ واقف ہیں اور متضاد عناصر کو ایک بلند تر وحدتِ فکر کی سطح پر لانا چاہتے ہیں۔ اس ازلی اور طبعی مناسبت کی وجہ سے اقبال اپنے آپ کو عارف رومی کا مرید سمجھتا ہے۔ یہ مرید معمولی تقلیدی مرید نہیں۔ کمال عقیدت کے ساتھ پیر کے رنگ میں رنگا ہوا مرید ہے"[1]۔ "عبدالمالک آروی تو یہاں تک کہہ دیتے ہیں کہ:

"اقبال جب یورپ سے واپس آگئے تو انہوں نے رومی کا گہرا مطالعہ کیا اور ۱۹۱۴ء میں 'اسرارِ خودی' شائع کی یہ کتاب بالکل مثنوی رومی کے مطالعہ کا نتیجہ ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے انہوں نے اس کو

---

(۱) رسالہ اردو اقبال طبع جدید ص ۶۳

سامنے رکھ کر پہلے مشق کی اور پھر اس کے بعد اپنے خاص اجتماعی افکار و میلانات کے اندر رومی کے صوفیانہ و اخلاقی پیام کا رنگ بھرا[1]۔

اس میں تو کوئی شک ہی نہیں کہ اقبال رومی سے بہت کافی متاثر ہیں۔ مثنوی "اسرار خودی" کی وجہ تصنیف رومی کے ارشادات کو قرار دیتے ہیں۔ جس طرح دانتے نے ڈوائن کامیڈی میں ورجل کو اپنا رہنما بنایا تھا۔ اقبال نے "جاوید نامہ" میں رومی کو اپنا رہبر بنایا ہے۔ "ارمغان حجاز" میں ان کے متعلق قطعات ہیں۔ "ضرب کلیم" میں ایک نظم "رومی" ہے جس میں وہ زمانہ حال میں خودی کے ساز کی گسستہ تاری کی وجہ نغمۂ رومی سے بے نیازی قرار دیتے ہیں۔ "بال جبریل" کی "پیر و مرید" میں اقبال نے رومی کو خراج عقیدت پیش کیا ہے:

شامل ہے اسی قافلۂ شوق میں اقبال! — جس قافلۂ شوق کا سالار ہے رومی

اقبال فلسفۂ خودی کے ماخذ کے متعلق خود یہ کہتے ہیں: "اسرار خودی کا فلسفہ مسلمان صوفیا و حکما کے افکار و مشاہدات سے ماخوذ ہے[2]۔" اور مسلمان صوفیا اور حکما میں رومی کے رتبہ کے متعلق کچھ کہنا لاحاصل ہے۔ قانون اخلاق کا ذکر کرتے ہوئے ایک خط میں تحریر فرماتے ہیں: "مولانا رومی کو بغور پڑھیے اور اس بات کا خیال رکھیے کہ جو کچھ آپ کا ضمیر اس خصوص میں آپ کو مشورہ دے اس سے انکار نہ ہو[3]۔"

حقیقت یہ ہے کہ مولانا رومی اور اقبال دونوں کے خیالات اور نظریات قرآن کریم سے ماخوذ ہیں۔ اقبال نے بھی اسی آستانہ سے فیض حاصل کیا جس سے رومی نے۔ اس لیے اقبال اور رومی میں مماثلت ناگزیر ہے۔ اور ان معنوں میں ہم رومی کو اقبال کا پیش رو بھی کہہ سکتے ہیں۔ مولانا عبدالسلام ندوی کی رائے سے کسے اختلاف ہو سکتا ہے "ان کے فلسفۂ خودی کے تمام اساسی مضامین در حقیقت قرآن مجید سے ماخوذ ہیں اور قرآن مجید میں فضیلت انسان۔ تسخیر فطرت۔ عزم و استقلال جرأت و شجاعت۔ فتح و نصرت۔ حمیت و غیرت اور قوت و اختیار پر بہ کثرت آیتیں موجود ہیں ...... ڈاکٹر صاحب نے یہ تمام مضامین قرآن مجید ہی سے لیے[4]۔" اقبال نے کبھی یہ دعوے نہیں کیا کہ انہوں نے انسانوں کی رہنمائی کے لیے کوئی نیا راستہ تراشا ہے۔ بلکہ وہ ہمیشہ کہتے رہے کہ یہ وہی سیدھا

---

(۱) ص ۹۳ (۲) اقبال نامہ ص ۴۷۲ (۳) اقبال نامہ اول، ص ۲۰۴ (۴) ص ۲۱۶-۲۱۷

راستہ ہے جس کو خداوند کریم ابتدائے آفرینش سے آج تک برابر بتلاتا رہا ہے۔ اور جس کو اسلام نے مکمل تفصیل اور وضاحت کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کیا۔ لیکن چونکہ وقت کے گزرنے کے ساتھ انسان اس سیدھے راستے سے دور ہوتے گئے۔ اس لیے اقبال کی ساری کوششیں اس نقطہ پر مرکوز تھیں کہ ان ابدی حقیقتوں کو تازہ کریں اور انسانوں کو اسی خدائی راستہ پر لگادیں۔ اس مقصد کے حصول کے لیے انہوں نے وہ پیرایہ اختیار کیا جو پڑھنے والوں کے دلوں پر زیادہ سے زیادہ اثر کر سکے۔ ان کی تمام تعلیم شروع سے آخر تک اسلامی رنگ میں ڈوبی ہوئی ہے۔ کیونکہ اسلامی اثر ان کی رگ و پے میں سرایت کر چکا تھا:

"شوق مری لے میں ہے شوق مری نے میں ہے نغمہ اللہ ہو، میرے رگ و پے میں ہے"(۱)

یہاں ڈاکٹر سنہا کے ایک اعتراض کے متعلق کچھ عرض کر دینا بے جا نہ ہوگا۔ ڈاکٹر سنہا کہتے ہیں "یہ سمجھنا قاری کا کام ہے کہ آیا اقبال کے فلسفہ کو کسی معنی میں اصلی اور خلقی حتیٰ کہ اس کو پورا نظام کہہ سکتے ہیں ہربرٹ اسپنسر کی طرح ایک پورے منصوبے کے ماتحت سوچا سمجھا ہوا ہے۔ یا یہ ایک مجموعہ ہے خیال کے منتشر سلاسل کا جو بہت سے ماخذ سے مستفاد ہے۔ اور جس کو مختلف نظاموں کے متضاد اثرات کے ماتحت ..... ترقی دیا گیا ہے۔ اور انجام کار ہر شے پر تشبیہی حیثیت سے نظر ڈالی گئی ہے ..... آیا شاعر کسی معنی میں بڑا منطقی اور خلقی مفکر بھی تھا یا اس کے فلسفیانہ تصورات قدیم متوسطہ جدید مفکرین کے متضاد تصورات کا پرانا مجموعہ تھے جن کو نیا روپ دیا گیا تھا"(۲) اگرچہ ڈاکٹر سنہا نے قاری سے یہ سوال صرف مابعد الطبیعات کے ایک مسئلہ وجود باری تعالیٰ پر مختصر بحث اور پروفیسر شریف کے مقالہ "اقبال کا تصور باری" کے بعد کیا ہے۔ لیکن یہی سوال ڈاکٹر سنہا اور شاید کچھ دوسرے اصحاب اقبال کے دوسرے نظریات کے متعلق بھی کر سکتے ہیں۔

اس سے انکار ممکن نہیں کہ متاخرین اپنے متقدمین سے استفادہ کرتے ہیں کہ اس کے بغیر زندگی کے کسی بھی شعبہ میں ترقی ممکن نہیں۔ جارج برنارڈ شا کہتا ہے "میں شیکسپیئر سے بلند تر ڈرامہ نگار ہوں کیونکہ میں اس کے کاندھوں پر کھڑا ہوں"۔ کاندھوں پر کھڑا ہونا متاخرین کا حق ہے اور اسی لیے وہ متقدمین سے بلند تر ہوتے ہیں۔ لیکن صرف اس بنا پر کہ انہوں نے متقدمین سے استفادہ کیا ہے

---

(۱) ڈاکٹر رضی الدین، مقدمہ مدح اقبال، ص ا (۲) بحوالہ آردی، ص ۲۵۸

انہیں صرف مقلد یا مرتب کہہ دینا کہاں تک مبنی بر انصاف ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ کیا اقبال نے صرف مختلف ماخذ سے متضاد خیالات جمع کر کے انہیں اپنے الفاظ میں پیش کر دیا ہے اور ان خیالات کو صرف ایک نیا روپ دیدیا ہے یا اقبال کا اپنا کوئی خاص زاویۂ نگاہ بھی ہے۔ کیا اس نے اپنا ایک خاص نظریۂ حیات بھی پیش کیا ہے۔ اور اگر ایسا ہے (اور اس سے تو غالباً ڈاکٹر سنہا بھی انکار نہیں کر سکتے) تو پھر صرف اس بنا پر کہ اقبال نے دوسروں سے استفادہ کیا ہے ان کے خیالات کو اپنے نظام فکر میں مناسب جگہ دی ہے۔ انہیں ایک نئی شکل عطا کی ہے۔ اقبال کے نظام فکر کو اصلی اور تخلیقی مکمل نظام فکر نہ کہنا کس طرح درست سمجھا جا سکتا ہے "ایک بڑے مفکر کا کام تخلیقی ہوتا ہے۔ وہ اپنے سے پیشتر کے متضاد نظریات کو خام پیداوار کی طرح استعمال کرتا ہے۔ اس کے ذہن میں ایک نئی تصویر ہوتی ہے۔ جس میں پہلے رنگ استعمال کرتا ہے۔ لیکن خاکہ اور نقشہ اس کا اپنا ہوتا ہے۔ ایک نئی تعمیر اس کے ذہن میں ہوتی ہے۔ جس کے لیے وہ سنگ و خشت پہلے کھنڈرات میں سے مہیا کرتا ہے"[1] اقبال نے جو نظریات پیش کیے ہیں وہ اس کے اپنے ہیں۔ خاکہ نقشہ اور تصویر اس کی اپنی بنائی ہوئی ہے۔ زاویۂ نگاہ اس کا اپنا ہے۔ وہ ایک خاص نظریۂ حیات کا ماننے والا اور پیش کرنے والا ہے۔ اس کے اور متقدمین اور ہم عصر مفکرین کے خیالات میں مماثلت تلاش کرنے سے نہ اقبال کو سمجھا جا سکتا ہے اور نہ اس کے ساتھ انصاف ہی کیا جا سکتا ہے۔ کسی بھی مفکر کو سمجھنے کا یہ طریقہ نہ صرف عجیب بلکہ بنیادی طور پر غلط ہے۔

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے اقبال کے لحاظ سے ام الفضائل' خودی کی بلندی۔ انا کی توسیع۔ انفرادیت کی تکمیل اور شخصیت کا استحکام ہے۔ اقبال نے لفظ خودی کو ایک نئے معنی۔ نہایت وسیع معنی عطا کیے ہیں۔ اقبال کے یہاں خودی کے معنی تکبر۔ فخر۔ غرور نہیں ہیں۔ جیسا کہ عام طور پر اس کے معنی سمجھے جاتے تھے۔ بلکہ "میری تحریروں میں خودی کا لفظ دو معنوں میں مستعمل ہوا ہے۔ اخلاقی اور مابعد الطبیعی۔ ہر دو معنوں میں لفظ مذکور کی تشریح واضح طور پر کر دی گئی ہے ..... 'اسرار خودی' اور 'رموز بیخودی' دونوں کا موضوع یہی مسئلۂ خودی ہے۔ ان کتابوں کے پڑھنے سے آپ کو اطمینان ہو جائے گا۔ اگر ان دونوں میں یا کسی اور کتاب میں آپ کو کوئی ایسا شعر ملے جس میں خودی کا مفہوم تکبر یا نخوت لیا گیا ہو تو اس سے مجھے آگاہ کیجیے گا"[2] یہاں ہمیں خودی کے صرف اخلاقی

---

(۱) رسالہ اردو اقبال، ص ۴۱

(۲) اقبال نامہ دوم، ص ۲۳۹

معنی سے بحث ہے۔ گو خودی کے متعلق اس قدر کہا جا چکا ہے کہ اس پر اضافہ آسان نہیں۔ بہر حال موضوع کی نوعیت اس بات کی مقتضی ہے کہ لفظ خودی کے مفہوم کو واضح کیا جائے اور بہتر ہے کہ اقبال ہی کے الفاظ میں۔

"حیات کیا ہے؟ انفرادیت۔ اس کی اعلیٰ ترین صورت اس وقت تک 'انا' یا خودی ہے جس میں انفرادیت اپنے علاوہ دوسری چیزوں کو اپنے آپ سے خارج کر دیتی ہے۔ اور ایک محیط بالذات مرکز ہو جاتی ہے۔ جسمانی اور روحانی دونوں اعتبار سے انسان ایک محیط بالذات مرکز ہے۔ لیکن ہنوز وہ مکمل انفرادیت نہیں۔ اس کا خدا سے جتنا بُعد ہوتا ہے اتنی ہی اس کی انفرادیت ضعیف ہوتی ہے۔ خدا سے سب سے زیادہ قریب، سب سے زیادہ کامل ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ خدا میں جذب ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے وہ خدا کو اپنے آپ میں جذب کر لیتا ہے۔ صحیح اور حقیقی فرد یا دیٔ عالم ہی کو اپنے آپ میں جذب نہیں کرتا بلکہ اس پر قابو پا کر خود خدا کو بھی اپنے 'انا' میں جذب کر لیتا ہے۔"[1]

"یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں، یہ پُراسرار شے جو فطرتِ انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے، یہ 'خودی'، یا 'انا' یا 'میں' جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے۔ جو تمام مشاہدات کی خالق ہے۔ مگر جس کی لطافت مشاہدہ کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لا سکتی۔ کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے۔ اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرزِ عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکماء اور علماء نے کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب پیدا کرنے کے لیے دماغ سوزی نہ کی ہو۔"[2]

اقبال نے 'اسرارِ خودی'، 'ساقی نامہ' اور اکثر دوسرے مقامات پر اس ضروری سوال کا جواب دیا ہے۔ لیکن ان کے لیکچر 'انسانی انا اور اس کی آزادی' میں فلسفیانہ طور سے اس مسئلہ پر بحث کی گئی ہے۔

---

(۱) اسرارِ خودی کا انگریزی میں مقدمہ

(۲) دیباچہ 'اسرارِ خودی' اشاعت اول

۳۔ اقبال کی پوزیشن سمجھنے کے لیے ذیل میں اس لیکچر میں سے چند اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں:

"انا اپنے آپ کو ایک وحدت کے طور پر ظاہر کرتی ہے۔ جنہیں ہم ذہنی کیفیات کہہ سکتے ہیں۔ ذہنی کیفیات ایک دوسرے سے علاحدہ وجود نہیں رکھتیں۔ وہ ایک دوسری میں شامل ہیں اور ایک دوسری کی موجودگی پر دلالت کرتی ہیں۔ وہ ایک پیچیدہ کل جسے MIND کہا جاتا ہے، کے پہلوؤں کے طور پر موجود ہوتی ہیں۔ ان متعلقہ کیفیتوں یا حالتوں کی منظم وحدت ایک عجیب قسم کی وحدت ہے۔ یہ وحدت مادی اشیاء کی وحدت سے بنیادی طور پر مختلف ہوتی ہے کیونکہ ایک مادی شے کے اجزاء ایک دوسرے کے بغیر بھی موجود رہ سکتے ہیں۔ ذہنی وحدت قطعاً یکتا ہے۔" "انا" کی وحدت کی دوسری ضروری خاصیت اس کی لازمی تنہا انفرادیت ہے۔ جو 'انا' کی یکتائیت کو ظاہر کرتی ہے۔ ... میری مسرتیں غم اور خواہشات صرف میری ہیں۔ صرف میری 'انا' کے حصے ہیں۔ میرے احساسات، نفرتیں اور محبتیں۔ فیصلے اور ارادے صرف میرے ہیں۔ اگر میرے لیے ایک سے زیادہ راہ عمل کھلی ہوئی ہوں تو خود خدا ایک میرے لیے نہ محسوس کر سکتا ہے، نہ فیصلہ کر سکتا ہے، اور نہ انتخاب کر سکتا ہے۔"

"داخلی تجربہ (INNER EXPERIENCE) عمل میں مشغول 'انا' ہے۔ ہم 'انا' کو ادراک، فیصلے اور تمنا کے عمل میں پرکھ سکتے ہیں۔ انا کی زندگی ایک طرح کی کشاکش ہے۔ جو انا کے ماحول پر، اور ماحول کے انا پر حملہ کے وجہ سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ 'انا' اس میدانِ کارزار سے الگ نہیں رہتی۔ یہ اس میں ایک مقصدی قوت کے طور پر موجود رہتی ہے۔ اور اپنے تجربات کی بنیادوں پر منظم اور مستحکم ہوتی ہے۔"

"میری حقیقی شخصیت ایک شے نہیں ہے بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ میرا تجربہ صرف میرے ان افعال کا مرتب مجموعہ ہے جو ایک دوسرے سے متعلق ہیں اور کسی خاص مقصد کی وحدت پر مرکوز ہیں۔ میری حقیقت میرے مقصدی رویہ میں موجود ہے۔ تم میرا ادراک مکاں میں مقید شے یا زماں میں تجربات کی حیثیت سے نہیں کر سکتے۔ تم صرف میرے فیصلوں، میرے رویہ، میرے مقاصد اور میری تمناؤں سے میری تشریح کر سکتے ہو، مجھے سمجھ سکتے ہو اور مجھے پرکھ سکتے ہو۔"

"انا کوئی بے لوچ شے نہیں ہے۔ یہ زماں میں اپنے آپ کو منظم کرتی ہے۔ اور تجربہ کی بنا پر منظم اور مستحکم ہوتی ہے۔"

"انا کو اپنی جدوجہد اس وقت تک قائم رکھنی چاہیئے جب تک وہ اپنے آپ کو مجتمع کرنے اور دوبارہ زندگی حاصل کرنے کے قابل نہ ہو جائے۔ دوبارہ زندگی حاصل کرنا خارجی واقعہ نہیں ہے۔ یہ 'انا' کے اندر زندگی کے عمل کی تکمیل ہے۔ یہ انفرادی ہو یا کائناتی، ہر حال میں یہ انا کی گزشتہ کامیابیوں اور آئندہ کی امیدوں کا ایک قسم کا جائزہ ہے۔"

جہاں تک اشعار میں خودی کی تشریح کا تعلق ہے۔ اقبال نے کافی اشعار خودی کے متعلق پیش کیے ہیں۔ مثنوی تو کلیتہً اسی موضوع پر ہے۔ بہر حال یہاں صرف چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں؛

یہ موجِ نفس کیا ہے تلوار ہے !   خودی کیا ہے تلوار کی دھار ہے
خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات !   خودی کیا ہے بیداریٔ کائنات
خودی جلوہ بدمست و خلوت پسند !   سمندر ہے اک بوند پانی میں بند !
اندھیرے اجالے میں ہے تابناک   من و تو میں پیدا من و تو سے پاک
ازل اس کے پیچھے ابد سامنے   نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے
زمانے کے دریا میں بہتی ہوئی !   ستم اس کی موجوں کے سہتی ہوئی
تجسس کی راہیں بدلتی ہوئی !   دمادم نگاہیں بدلتی ہوئی !
سبک اس کے ہاتھوں میں سنگِ گراں   پہاڑ اس کی ضربوں سے ریگِ رواں
سفر اس کا انجام و آغاز ہے   یہی اس کی تقویم کا راز ہے !
کرن چاند میں ہے شرر سنگ میں   یہ بے رنگ ہے ڈوب کر رنگ میں
اسے واسطہ کیا کم و بیش سے   نشیب و فراز و پس و پیش سے
ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر   ہوئی خاکِ آدم میں صورت پذیر
خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے   فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے

خودی کی جلوتوں میں مصطفائی   خودی کی خلوتوں میں کبریائی !
زمین و آسمان و کرسی و عرش   خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

خودی کے زور سے دنیا پہ چھا جا   مقامِ رنگ و بو کا راز پا جا !

بہ نہنگِ بحر ساحل آشنا رہ! کفِ ساحل سے دامن کھینچتا جا!

یہ پیام دے گئی ہے مجھے آہِ صبحگاہی کہ خودی کے عارفوں کا ہے مقام پادشاہی
تری زندگی اسی سے تری آبرو اسی سے جو رہی خودی تو شاہی نہ رہی تو روسیاہی

ہر چیز ہے محوِ خود نمائی! ہر ذرہ شہیدِ کبریائی!
بے ذوقِ نمود زندگی موت تعمیرِ خودی میں ہے خدائی
رائی زورِ خودی سے پربت پربت ضعفِ خودی سے رائی

حیاتِ ابدی

زندگانی ہے صدف قطرۂ نیساں ہے خودی وہ صدف کیا کہ جو قطرے کو گہر کر نہ سکے
ہو اگر خود نگر و خودگر و خودگیر خودی یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

خودی کی تربیت

خودی کی پرورش و تربیت پہ ہے موقوف کہ مشتِ خاک میں پیدا ہو آتشِ ہمہ سوز!
یہی ہے سرِ کلیمی ہر اک زمانے میں! ہوائے دشت و شعیب و شبانیِ شب و روز

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد آشکارا عالمِ پندار کرد!!
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او غیر او پیداست از اثباتِ او
در جہاں تخمِ خصومت کاشت است خویشتن را غیرِ خود پنداشت است

مسلماں از خودی مردِ تمام است بخاکش تا خودی میرد غلام است
اگر خود را متاعِ خویش دانی نگہ را جز بخود بستن حرام است

کسے کو بر خودی زد لا الٰہ را ز خاک مردہ رویاند نگہ را
مدہ از دست دامانِ چنیں مرد کہ دیدم در کمندش مہر و مہ را

غرض ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال کے یہاں یہ لفظ بہ معنی غرور استعمال نہیں کیا گیا۔ جیسا کہ عام طور پر اردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساسِ نفس یا تعین ذات ہے۔ اس لفظ کا مطلب تکبر نہیں ہے بلکہ اس سے مراد ہے اپنی ذات کی معرفت۔ معرفتِ نفس۔ خود شناسی۔ عرفانِ نفس۔ یہ معلوم کرنا کہ ہم کیا ہیں۔ اور یہ صرف عقلی اور استدلالی طور پر نہیں۔ بلکہ عملی طور پر اپنے آپ کو اس معیار تک لانے کی جد و جہد کرنا تاکہ انفرادیت کی تکمیل ہو سکے۔ شخصیت مستحکم ہو سکے۔ انسان حقیقی معنوں میں انسان بن سکے۔ بندہ مولا صفات ہو سکے۔ جس میں آفاق گم ہو سکیں۔ یہ وہ منزل ہے جس پر پہنچنے کے بعد انسان خلیفۃ اللہ فی الارض۔ مردِ مومن۔ انسانِ کامل۔ درویش۔ مردِ حر۔ قلندر۔ صاحبِ فقر ہو جاتا ہے۔

اپنے آپ کو مجتمع کرنے میں 'انا' کو تین منزلوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ (۱) قانون کی پابندی (اطاعت) (۲) ضبطِ نفس اور (۳) نیابتِ الٰہی۔ اقبال نے ان تینوں مراحل کی تشریح 'اسرارِ خودی' میں مکمل طریقہ سے کی ہے۔ انا کی تین منزلوں میں سب سے پہلی منزل اطاعت یعنی قانون کی پابندی ہے یہ قانون صرف خدا کا قانون ہے اور اطاعت، خدا اور اس کے رسولؐ کی اطاعت۔ اطاعت کا مطلب اپنے فرائض کو پورا کرنا اور آئین کا پابند ہونا ہے۔ کہ اس پابندی کے بغیر آزادی ممکن ہی نہیں۔

در اطاعت کوش اے غفلت شعار می شود از جبر پیدا اختیار
ناکس از فرماں پذیری کس شود آتش ار باشد ز طغیاں خس شود
ہر کہ تسخیر مہ و پرویں کند خویش را زنجیریٔ آئیں کند
باد را زنداں گل خوشبو کند قید بُو را نافۂ آہو کند
می زند اختر سوئے منزل قدم پیشِ آئینے سرِ تسلیم خم
سبزہ بر دینِ نمو روئیدہ است پائمال از ترکِ آں گردیدہ است
لالہ پیہم سوختن قانونِ او بر جہد اندر رگِ او خونِ او
قطرہ ہا دریاست از آئینِ وصل ذرہ ہا صحراست از آئینِ وصل
باطنِ ہر شے ز آئینے قوی تو چرا غافل ازیں ساماں روی

بازلے آزاد دستورِ قدیم — زینت پا کن ہماں زنجیر سیم
شکوہ سنج سختیِ آئیں مشو
از حدودِ مصطفےٰ بیروں مرو

'بانگ درا' میں 'محاصرۂ ادرنہ' میں بھی اسی چیز پر زور دیا گیا ہے:

چھوتی نہ تھی یہود و نصاریٰ کا مال فوج — مسلم خدا کے حکم سے مجبور ہو گیا

" دین اسلام نفسِ انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا۔ بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود معین کرتا ہے۔ ان حدود کے متعین کرنے کا نام اصطلاح اسلام میں شریعت یا قانونِ الٰہی ہے۔ خودی خواہ مسولینی کی ہو خواہ ہٹلر کی۔ قانونِ الٰہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔ مسولینی نے حبشہ کو محض جوع الارض کی تسکین کے لیے پامال کیا۔ مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانہ میں حبشہ کی آزادی کو محفوظ رکھا۔ فرق اس قدر ہے کہ پہلی صورت میں خودی کسی قانون کی پابند نہیں۔ دوسری صورت میں قانونِ الٰہی اور اخلاق کی پابند ہے۔ بہر حال حدودِ خودی کے تعین کا نام شریعت ہے۔ اور شریعت کو اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔ جب احکام الٰہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ امیال و عواطف باقی نہ رہیں۔ اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے بعض نے اس کا نام بقا رکھا ہے۔"[1] عام زندگی کے لیے بھی اقبال اطاعت کو بہت ضروری سمجھتے ہیں" دوسرا مرض جو مسلمانوں کے اندر گھر کر چکا ہے یہ ہے کہ ان میں اطاعت کا مادہ باقی نہیں رہا۔ یہی وجہ ہے کہ آج متعدد افراد اور متعدد جماعتیں الگ الگ راہوں پر گامزن ہیں۔"

خودی کے لیے اطاعت کے بعد جو دوسری منزل آتی ہے، وہ ضبطِ نفس ہے۔ اطاعت حقیقتاً وہ طریقہ ہے جس سے انسان ضبطِ نفس تک پہنچ سکتا ہے۔ اطاعت کے بغیر اپنے نفس پر قابو پا لینا نہ صرف مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ نفس پر قابو پا لینے کا مطلب اپنی ذات کا تعین اور اپنی شخصیت کا احساس کر لینا ہے اور یہ انانیت کی سب سے اعلیٰ صورت ہے۔ اسی وجہ سے اقبال نے ضبطِ نفس پر کافی زور دیا ہے:

---

(۱) اقبال نامہ، ص ۲۰۲ - ۲۰۳

زیستن تا کے بہ بحر اندر چو خس سخت شو چوں کوہ از ضبطِ نفس

ضبطِ نفس کا مطلب اپنی رائے میں آزاد ہونا اور اپنے اقوال۔ احساسات اور افعال میں خود حکمران ہونا ہے۔ نہ کہ دوسروں کے احکامات کی پیروی کرنا۔

مرد شو آور زمامِ او بکف تا شوی گوہر اگر باشی خزف
ہر کہ بر خود نیست فرمانش رواں می شود فرماں پذیر از دیگراں

ضبطِ نفس کی منزل تک پہنچنے کے لیے اقبال

خوفِ دنیا خوفِ عقبیٰ خوفِ جاں خوفِ آلامِ زمین و آسماں
حبِ مال و دولت و حبِ وطن حبِ خویش و اقربا و حبِ زن

اور تن پروری۔ فحاشی اور برائی سے بچنے کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ نفس پر قابو پانے اور خوف، حب اور تن پروری سے بچنے کے لیے اقبال اسلام کے ارکان خمسہ؛ توحید، صلوٰۃ۔ روزہ۔ حج اور زکوٰۃ کو بہت ضروری سمجھتے ہیں۔ کہ ان کے بغیر ضبط نفس ممکن نہیں۔ "کسی قوم کی تشکیل و تعمیر کے لیے اسلام کے پانچ ارکانِ مشہورہ کا اجراء و انضباط کافی ہے۔ چنانچہ اس کی محسوس عملی صورت عہد سعادت سے بہتر کہیں نظر نہیں آسکتی اور تاریخ کا حافظہ اس حقیقت کو کبھی فراموش نہیں کر سکتا۔"

تا عصائے لا الٰہ داری بدست ہر طلسمِ خوف را خواہی شکست
ہر کہ حق باشد چو جاں اندر تنش خم نگردد پیشِ باطل گردنش
خوف را در سینۂ او راہ نیست خاطرش مرعوبِ غیر اللہ نیست

لا الٰہ باشد صدف گوہر نماز قلبِ مسلم را حجِ اصغر نماز
در کفِ مسلم مثالِ خنجر است قاتلِ فحشا و بغی و منکر است
روزہ بر جوع و عطش شبخوں زند خیبرِ تن پروری را بشکند
مومناں را فطرت افروز است حج ہجرت آموز و وطن سوز است حج
طاعتے سرمایۂ جمعیتے ربطِ اوراقِ کتابِ ملتے
حبِ دولت را فنا سازد زکوٰۃ ہم مساوات آشنا سازد زکوٰۃ
دل ز حتّٰی تُنفِقُوا محکم کند زر فزاید الفتِ زر کم کند

ایں ہمہ اسباب استحکام تست
پختہ محکم اگر اسلام تست
اہل قوت شو ز وردِ یا قوی
تا سوارِ اشترِ خاکی شوی

نیابتِ الٰہی خودی کی آخری منزل ہے۔ نیابتِ الٰہی کے متعلق اقبال ڈاکٹر نکلسن کو لکھتے ہیں "نیابتِ الٰہی اس زمین پر انسانی نشو و نما کا تیسرا اور آخری درجہ ہے۔ نائب کی حیثیت کرۂ زمین پر خلیفۃ اللہ کی ہے وہ کامل ترین "انا" ہے۔ وہ انسانیت کا مقصد اور ذہنی اور جسمانی دونوں قسم کی حیات کا منتہیٰ ہے۔ اس میں ہماری ذہنی زندگی کی بے آہنگی ہم آہنگی بن جاتی ہے۔ اس میں اعلیٰ ترین طاقت اعلیٰ ترین علم کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے۔ اس کی زندگی میں خیال و عمل۔ استدلالی اور فکری سب ایک ہو جاتے ہیں۔ نخل انسانیت کا وہ آخری ثمر ہے ...... نوع انسان کا وہ حقیقی حاکم ہے۔ اس کی حکومت خدا کی حکومت ہے۔ وہ اپنی متاعِ فطرت میں سے دوسروں پر حیات کی دولت لٹاتا ہے۔ اور ان کو تدریجاً اپنے آپ سے قریب لاتا رہتا ہے۔ ارتقا میں ہم جتنا آگے بڑھتے ہیں اتنا ہی اس سے نزدیک ہو جاتے ہیں۔ اس تک پہنچنے میں ہم معیارِ حیات کے اعتبار سے اپنے آپ کو بلند کرتے ہیں۔"

نیابتِ الٰہی کی اس آخری منزل تک پہنچنا انسان کو "انسان کامل" بنا دیتا ہے۔ انسانِ کامل خودی کی ترقی کی آخری منزل ہے۔ جسے اقبال نے نیابتِ الٰہی کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اقبال نے انسانِ کامل کی صفات اور خصوصیات مختلف اشعار میں پیش کی ہیں۔ وہ نطشے کے فوق البشر کی طرح صرف قوت کا مظہر، طاقت کا پجاری، جنگ کا دلدادہ نہیں ہے بلکہ جلالی اور جمالی دونوں قسم کی صفات کا پیکر ہے۔ وہ بہترین انا، خدا سے سب سے زیادہ قریب، خلیفۃ اللہ اور بندۂ مولا صفات ہے۔ جو نخلِ انسانیت کا آخری ثمر ہے۔ نوع انسانی کا حقیقی حاکم ہے۔ جس کی حکومت خدا کی حکومت ہے۔

تیرا جلال و جمال مردِ خدا کی دلیل
وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جلیل و جمیل

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کار کشا، کار ساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دلِ بے نیاز
اس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل
اس کی ادا دلفریب اس کی نگہ دل نواز

نرم دمِ گفتگو گرم دمِ جستجو ! — رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاک باز
نقطۂ پرکارِ حق مردِ خدا کا یقیں — اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز
عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ — حلقۂ آفاق میں گرمیٔ محفل ہے وہ

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے دست و بازو کا — نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے — مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق

محمد مظہر الدین صدیقی

اسلامی تحریک پر تصوّف کا اثر

صوفی تحریک ابتدا میں ان اشخاص سے شروع ہوئی جن کا خیال تھا کہ ظاہری پارسائی کافی نہیں جب تک انسان کا باطن بھی پاک و صاف نہ ہو۔ چنانچہ ابتدائی صوفیوں نے شریعت کے ظاہری قوانین کی پابندی کے ساتھ اسلام میں روحانی اور اخلاقی اسپرٹ کا ایک خوشگوار امتزاج پیدا کیا۔ انہیں لوگوں کی بدولت اسلام یہودیت میں تبدیل ہونے سے بچ گیا۔ اور مسلمانوں میں ظاہر پسندی اور رسم پرستی کے غلو کے باوجود اخلاقی احساسات بالکل فنا نہیں ہوئے اگرچہ قانون کے مقابلہ میں انہوں نے اخلاق کو ایک ثانوی درجہ دے کر اپنے معاشرہ میں بہت سی خرابیاں پیدا کر لیں۔ لیکن جب صوفی تحریک عرب سے نکل کر شام، ترکستان اور ہندوستان میں داخل ہوئی تو اس کی نوعیت مقصد عقائد اور افکار کا ڈھنگ بالکل بدل گیا۔ اب یہ ظاہریت کے خلاف اخلاق اور روحانیت کا مورچہ نہیں تھی بلکہ زندگی سے گریز، سیاست سے بے توجہی اور مادی مشاہدات و تجربات سے بیزاری کا ایک فلسفہ بن گئی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ شام میں عیسائی تصوف، ترکستان میں بدھ مت اور ہندوستان میں ویدانت کے تمدن کش فلسفہ کا زور تھا۔ ان تینوں کے نزدیک ہماری ظاہری مادی زندگی ایک لعنت ہے اور انسان بقاء اور اثبات خودی کے لیے نہیں بلکہ فنا اور نفی خودی کے لیے پیدا ہوا ہے۔ ان مذاہب کا مشترکہ نقطۂ نظر یہ ہے کہ انسانی زندگی میں معاشرہ اور اس کی ساخت و نوعیت کو کوئی اہمیت نہیں۔ انسان کا خدا کے ساتھ جو تعلق ہے وہ معاشرہ کے ذریعہ نہیں بلکہ براہِ راست ہے۔ ان کے عقیدہ کی رو سے مذہب اور روحانیت کو انسانوں کے باہمی تعلقات سے کوئی بحث نہیں بلکہ مذہب انسان اور خدا کے شخصی تعلق کا نام ہے۔ اسلام کی تعلیم اس کے برعکس یہ تھی کہ فرد اگر خدا کے ساتھ رابطہ پیدا کرنا چاہتا ہے تو یہ رابطہ صرف معاشرہ کے توسط سے قائم ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اسلام نے رہبانیت کو اسی بنا پر مردود قرار دیا کیونکہ اس کے نزدیک مذہب خدا اور انسان کے باہمی تعلق سے زیادہ انسانوں کے باہمی تعلق کا معاملہ ہے۔ جب

اسلامی تصوف نے ان مذاہب کا اثر قبول کیا تو مسلمانوں کے مذہب میں معاشرتی سود و بہبود اور خدمتِ خلق کا کوئی مقام نہیں رہا۔ اب یہ عیسائیت کی طرح خدا اور انسان کے باہمی تعلق کا معاملہ بن گیا۔ چنانچہ سیاسی امور سے کنارہ کشی اور معاشرہ کے مسائل سے بے تعلقی مسلمانوں میں اسی نسبت سے بڑھتی گئی جس نسبت سے تصوف کی مقبولیت میں اضافہ ہوتا گیا۔ اس طرح سے معاشرتی زندگی اور مذہب کا باہمی تعلق ختم ہو گیا۔ اس سلسلہ میں شیخ ابوالحسن خرقانی کا واقعہ نہایت سبق آموز اور صوفیانہ ذہنیت کا آئینہ دار ہے۔ کہا جاتا ہے ایک مرتبہ محمود غزنوی شیخ سے ملنے کے لیے خرقان پہنچا۔ اس نے شیخ کی خدمت میں ایک قاصد اس غرض سے روانہ کیا کہ وہ باریابی کی اجازت لائے اور قاصد کو ہدایت کی کہ اگر شیخ ملنے پر راضی نہ ہوں تو یہ آیت تلاوت کرنا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول و اولی الامر منکم۔ چنانچہ قاصد نے ایسا ہی کہا۔ شیخ نے فرمایا من در اطیعوا اللہ چناں مشغولم کہ در اطیعوا الرسول خجالتہا دارم تا بہ اولی الامر چہ رسد۔ یعنی میں خدا کی اطاعت میں اتنا مصروف ہوں کہ اطاعت رسولؐ سے شرمندہ ہوں۔ اولی الامر کی اطاعت کا کیا ہو سکتا ہے۔ یہ تھی ہمارے صوفیوں کی ذہنیت جن پر ویدانت اور بدھ مت کا سایہ پڑ چکا تھا۔ اس قصہ کا مقابلہ حضرت کعب بن مالک اور مرارہ بن ربیع کے اس واقعہ سے کیجیے جب کہ غزوہ تبوک میں شرکت نہ کر سکنے کے باعث آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو حکم دیا کہ ان کا بائیکاٹ کیا جائے۔ یہاں تک کہ ان کی بیویاں اور اولاد بھی ان سے علاحدہ ہو گئی حالانکہ ان دونوں حضرات نے قصداً جہاد میں شرکت سے گریز نہیں کیا تھا بلکہ کچھ خانگی امور کے باعث انہیں سفر پر نکلنے میں دیر ہو گئی تھی۔ ایک طرف تو شیخ خرقانی ہیں جنہیں خدا کی اطاعت میں انسانوں کی برائی اچھائی سے کوئی دلچسپی نہیں۔ معاشرہ اور خدمت خلق تو کجا انہیں رسولؐ کی اطاعت کا بھی وقت نہیں ملتا۔ دوسری طرف یہ دو جلیل القدر صحابی ہیں، جن کی تمام عبادات اور ریاضات اور محبت خدا و رسولؐ کو اس لیے ساقط الاعتبار قرار دیا جاتا ہے کہ وہ ایک ایسی اجتماعی جد و جہد میں حصہ نہ لے سکے جس سے خلق خدا کی بہتری اور نظام کی اصلاح مقصود تھی۔ یہ بات غور کے قابل ہے کہ اسلام ایک اجتماعی تحریک ایک معاشرہ اور نظام سیاست و تمدن کی صورت میں شروع ہوا لیکن آج کے دن مسلمانوں پر جتنی انفرادیت طاری ہے وہ شاید ہی کسی اور قوم میں پائی جائے۔ یہاں تک کہ مسلمان آپس میں باہمی تعاون کے ذریعہ کوئی تنظیم نہیں چلا سکتے۔ اور اگر چلاتے ہیں تو اس میں سازشوں، جھگڑوں اور باہمی رشک و حسد کے باعث

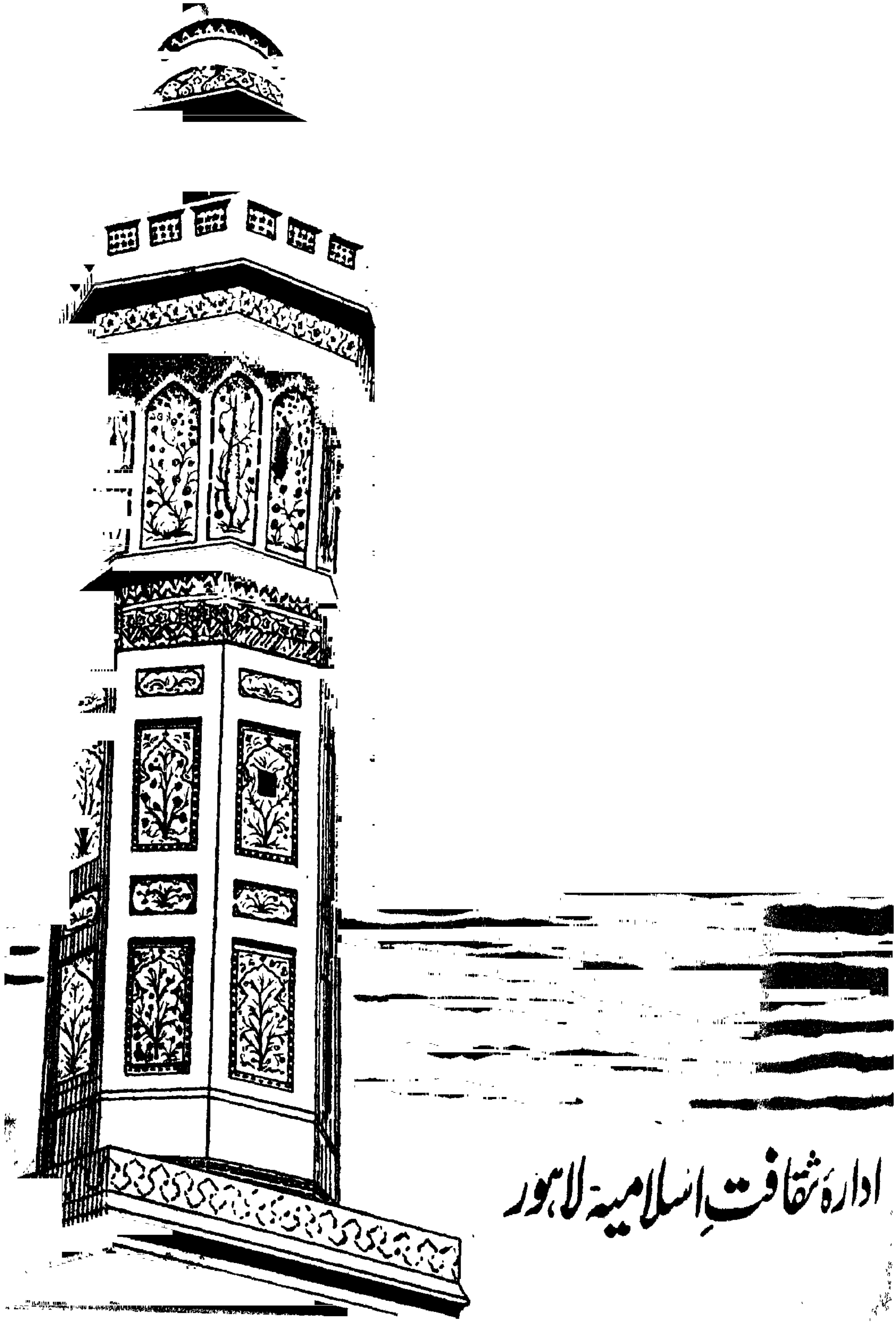
بے شمار خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ یہ کیوں ہے؟ یہ ہمارے زمانہ مابعد کے تصوف اور ملوکیت کا پیدا کردہ ذہن ہے جس کے باعث اسلام اجتماعی دین کی جگہ ایک انفرادی مذہب بن گیا۔

ملوکیت کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اسے عوام الناس اور جمہور کی تائید نہیں حاصل ہوتی۔ وہ فوجی طاقت کے بل پر قائم ہوتی ہے اور صرف فوجی طاقت کے ذریعہ ہی اس میں تبدیلی پیدا کی جا سکتی ہے۔ چونکہ وہ ایک خاندان کے مفاد پر مبنی ہوتی ہے اس لیے اس کی اساس نہایت کمزور ہوتی ہے اور اسے ہر وقت یہ خطرہ درپیش رہتا ہے کہ اگر امراء اور اعیان سلطنت باہم متحد ہو جائیں تو اس کا اقتدار ختم ہو جائے گا۔ اس وجہ سے بادشاہوں اور سلاطین کی پالیسی ہمیشہ یہ رہی ہے کہ قوم کے بااثر طبقوں کو باہم متحد نہ ہونے دیا جائے اور امراء کو گروہوں میں منقسم کر کے انہیں آپس میں ایک دوسرے سے برسرِ پرخاش رکھا جائے۔ چنانچہ عباسی حکومت نے اسی پالیسی کے تحت عربوں کے خلاف خراسانیوں کو کھڑا کیا اور پھر جب انہیں خراسانیوں سے خوف پیدا ہوا تو وہ ترکی امراء اور فوجی جنرلوں کی حوصلہ افزائی کرنے لگے۔ اسی طرح ہندوستان میں مغل بادشاہوں نے ایرانی اور تورانی امرا کو آپس میں لڑانا شروع کیا اور ان کے قومی اختلافات کو کم کرنے کے بجائے انہیں اور زیادہ قوت بہم پہنچائی۔ سلاطین مغلیہ نے اسی پر قناعت نہیں کی بلکہ افغان امرا کی بھی ایک علاحدہ جمعیت بنا دی اور اکبر نے اس میں مزید اضافہ یہ کیا کہ راجپوت راجاؤں اور امرا کی سرپرستی کرنی شروع کی۔ اس طرح مسلمانوں کے بااثر طبقوں میں گروہی، نسلی اور قومی عصبیتیں مضبوط سے مضبوط تر ہو گئیں۔ اور فرقہ دارانہ تعصبات کی گرم بازاری شروع ہوئی۔ بغرضکہ مسلمانوں کا اتحاد توڑنے میں ملوکیت نے بہت کام کیا۔ پھر چونکہ زمانہ گذشتہ میں عام لوگ اور متوسط طبقے اپنے امراء اور سرداروں کے اشارہ پر چلتے تھے اس لیے امرا کی گروہ بندیوں قومی اور نسلی عصبیتوں اور فرقہ دارانہ ذہنیت کا اثر واسطہ در واسطہ پوری مسلمان قوم میں پھیل گیا، ہندوستان میں انگریزوں کی حکومت بھی فوجی قوت کے بل پر قائم تھی۔ اس لیے انہوں نے بھی سلاطین مغلیہ کی پالیسی کو جاری رکھا، اور مختلف فرقہ دارانہ نسلی اور قومی گروہ بندیوں کو قائم رکھنے کی پوری پوری کوشش کرتے رہے۔ اس طرح موجودہ مسلمان نسل طرح طرح کے قومی، گروہی، اور مذہبی تعصبات میں مبتلا ہو گئی۔ اور اس میں یہ قابلیت نہیں رہی کہ وہ ان تعصبات سے بالاتر ہو کر باہمی تعاون کے ذریعہ کسی اجتماعی مہم کو کامیاب بنائے۔ مسلمانوں کی موجودہ انفرادیت پسندی، گروہ بندی اور نسلی

تفرقوں کی تخلیق میں ملوکیت نے سب سے زیادہ حصہ لیا۔ ہندوستان میں وہابی تحریک کی ناکامی کے اسباب پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں نسلی اور فرقہ داری اور فقہی اختلافات کو بڑا دخل تھا۔

دوسری طرف سے ارباب تصوّف نے اس مبالغہ آمیز انفرادیت کو دین کی راہ سے ترقی دی۔ ان کے نزدیک مذہب نام تھا انفرادی تزکیہ نفس کا۔ معاشرہ کی برائیوں سے نبرد آزما ہونا، سیاسی اور سماجی اصلاح کے کاموں میں حصہ لینا ان امور کا صوفیا کی نظر میں کوئی روحانی مقام نہ تھا۔ عہد اسلام میں بلکہ بنو امیّہ کے دور تک ہمیں خانقاہوں اور زاویوں کے وجود کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں ملتا۔ البتہ شام اور مصر میں عیسائیوں کے اندر خانقاہیت کا بڑا چرچا تھا۔ اسی طرح ترکستان کے جن علاقوں میں بدھ مت کا اثر تھا وہاں بدھ مذہب والوں کی خانقاہیں قائم تھیں کیونکہ خانقاہی نظام کی ابتدار بدھ مت سے ہی شروع ہوئی تھی۔ جب ان علاقوں میں پہنچ کر اسلامی تصوف نے اپنا رنگ بدلا تو اس میں بھی خانقاہیت کو فروغ ہونے لگا۔ صوفی خانقاہوں کی زندگی کا مسلمانوں کی عام معاشرتی اور مذہبی زندگی سے کوئی تعلق نہ تھا۔ کیونکہ یہ ان لوگوں کی تنظیم تھی جنہیں حیات اور مسائل حیات سے کوئی تعلق نہ تھا۔ ان کا مقصود فنا فی اللہ تھا۔ جن لوگوں کو موت اور فنا سے اتنی دلچسپی ہو انہیں زندگی اور اس کے مسائل سے کیا واسطہ ہو سکتا تھا۔ یہ فنا فی اللہ کا نظریہ درحقیقت بدھ مت کے عقیدۂ نروان کی صدائے بازگشت تھی اور اس میں وہ خود غرضانہ روحانیت اور مبالغہ آمیز انفرادیت پسندی کارفرما تھی جس کو دوسرے انسانوں کی فلاح و صلاح سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ صوفیوں نے باطن پر ضرورت سے زیادہ زور دے کر ظاہر کی طرف سے مسلمانوں کی توجہ پھیر دی۔ اس ذہنیت کا بھی انفرادیت کی ترقی میں بڑا ہاتھ تھا کیونکہ انسان کی باطنی کیفیات ایک ایسے عالم سے تعلق رکھتی ہیں جس میں اس کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں ہو سکتا۔ اور جو شخص باطن میں بالکل ڈوب گیا ہو اسے عالم خارجی اور معاشرہ کے مسائل سے دلچسپی لینے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔ جو عالم ظاہری کے امور سے تعلق رکھتا ہے۔ اس میں انسانوں کی مشترکہ اور متحدہ کوشش کے بغیر کوئی کام محض انفرادی جد و جہد سے نہیں بن سکتا۔ لیکن باطن کے تزکیہ میں فرد کو کسی دوسرے کی احتیاج نہیں ہوتی۔ وہ اپنی جگہ بالکل خود مکتفی ہو سکتا ہے۔ صرف ایک روحانی مرشد کی مدد سے وہ بڑی سے بڑی منزل پر پہنچ سکتا ہے۔ اس کے برعکس معاشرتی اصلاح اور ہیئت اجتماعی کی تعمیر اور تزکیہ کے لیے انسانوں

کا باہمی اشتراک واتحاد و رواداری، ہم آہنگی اور ایک دوسرے کی ضروریات کا پاس و لحاظ ضروری ہے ۔ اس لیے جو گروہ ہیئت اجتماعی کی اصلاح چاہتا ہے اس کو اعلیٰ درجہ کی اجتماعی صفات پیدا کرنی پڑتی ہیں لیکن جس جماعت کو انفرادی طور پر خود غرضانہ نجات مطلوب ہو اس کے افراد میں باہمی تعاون، رواداری اور اجتماعی احساس کا ہمیشہ فقدان رہے گا ۔ اس طرح ارباب تصوف نے ایک روحانی خود غرضی کا سلسلہ شروع کیا جس کے اثر سے مسلمانوں پر شدید انفرادیت طاری ہو گئی ۔



ادارہ ثقافتِ اسلامیہ لاہور

ترتیب

طابع ناشر
شاہد حسین رزاقی

مطبوعہ
حمایت اسلام پریس لاہور

مقام اشاعت
ادارۂ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

شاہد حسین رزاقی

تاثرات

کل پاکستان انجمن ترقی اردو نے کراچی میں اردو یونیورسٹی قائم کرکے ملک کی صحیح تعلیمی ترقی کی طرف ایک نہایت اہم اور ضروری قدم اٹھایا ہے۔ پاکستان کے مفاد کا تقاضا یہ تھا کہ تعلیمی مقاصد اور نظامِ تعلیم تبدیل کرکے ان کو قومی ضروریات کے مطابق بنایا جاتا۔ اور انگریزی کے بجائے اردو کو ذریعۂ تعلیم بنانے کے لیے مؤثر عملی تدابیر اختیار کی جاتیں لیکن بارہ سال تک اس اہم قومی مسئلہ پر کوئی توجہ نہیں کی گئی اور پاکستان کے مستقبل کی تعمیر میں تعلیم کی اہمیت کو صحیح طور پر ملحوظ نہیں رکھا گیا۔ اب تعلیمی کمیشن کی سفارشات میں اس اہم قومی مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ لیکن گذشتہ چند سال کے عرصہ میں بعض خود غرض سیاستدانوں نے قومی زبان کے مسئلہ کو کچھ اس طرح الجھا دیا ہے اور ایک محدود تعلیم یافتہ طبقہ نے جو اردو زبان کے ممکنات سے قطعاً بے خبر ہے خود اپنی لاعلمی کو اردو زبان کی خامی تصور کرتے ہوئے اس کو دفتری اور تعلیمی زبان بنانے کے سلسلہ میں کچھ ایسی غلط فہمیاں پیدا کر دی ہیں کہ تعلیمی زبان کے مسئلہ کو خاطر خواہ طور پر حل کرنا تعلیمی کمیشن کے لیے بھی دشوار ہو گیا۔

پاکستان میں ذریعۂ تعلیم کی حیثیت سے انگریزی کو اس غلط فہمی کی بنا پر برقرار رکھا گیا کہ اردو میں مختلف علوم کی تعلیم دینا ممکن نہیں اور اس حقیقت کو یکسر نظر انداز کر دیا گیا کہ ایک غیر زبان کو ذریعۂ تعلیم قرار دینے سے ہمارے قومی اور تعلیمی مقاصد کو کس قدر نقصان پہنچے گا۔ طلبا کی ذہنی صلاحیتوں اور جدت و جودت پر اس کا کیا اثر پڑے گا، اور قومی روایات اور تہذیب و ثقافت کے حق میں اس کے کیا نتائج برآمد ہوں گے۔ انگریزوں نے اپنے سامراجی مقاصد کے مطابق ہندوستانیوں کے لیے ایک نظامِ تعلیم وضع کیا تھا اور وہ اپنے مقصد میں کامیاب بھی ہوئے۔ لیکن سیاسی فہم و بصیرت رکھنے والے رہنما ہمیشہ محسوس کرتے رہے کہ یہ نظامِ تعلیم ہندوستان میں بسنے والی قوموں کے نقطۂ نظر سے انتہائی مضرت رساں ہے۔ سید جمال الدین افغانی نے ہندوستان میں مختصر قیام کے دوران میں ہی حقیقتِ حال کو محسوس کر لیا تھا اور اردو کو مشترکہ قومی زبان بنانے اور اردو یونیورسٹی قائم کرکے اردو میں قدیم و جدید علوم کی اعلیٰ تعلیم دینے کی اہمیت پر بہت زور دیا تھا۔ اور سید احمد خاں نے بھی یہ محسوس کر لیا تھا کہ جب تک جدید علوم کی تعلیم اردو زبان میں نہ دی جائے گی ہماری تعلیم ناقص اور غیر مؤثر رہے گی۔ ملکی زبان میں تعلیم دینے کی افادیت کا عملی تجربہ بھی

اسی زمانے میں ہوگیا تھا کیونکہ دہلی کالج میں تمام جدید علوم کی تعلیم اردو میں دی جاتی تھی۔ اور اس میں اس قدر کامیابی ہوئی تھی کہ خود انگریز ماہرانِ تعلیم نے یہ اعتراف کیا کہ اردو میں جدید علوم کی تعلیم حاصل کرنے والے طلباء اپنے مضمون پر ان طلبار کے مقابلہ میں زیادہ حاوی ہوتے ہیں جو یہ علوم انگریزی زبان میں پڑھتے ہیں۔ اگر ۱۸۵۷ء کی شورش عظیم میں یہ کالج ختم نہ ہو جاتا تو ذریعۂ تعلیم کی حیثیت سے اردو زبان کی حالت بالکل مختلف ہوتی۔

موجودہ صدی میں جمال الدین افغانی اور سید احمد خاں کے تصورات کو حیدرآباد دکن میں عملی شکل دی گئی اور عثمانیہ یونیورسٹی قائم ہوئی۔ جہاں اعلیٰ ترین مدارج میں بھی تمام علوم وفنون کی تعلیم اردو میں دی جاتی تھی۔ اس میں سائنس، انجینئری اور مغربی طب کی تعلیم بھی شامل تھی۔ اور جدید نظری اور تجربی علوم کے جداگانہ شعبے قائم تھے۔ ہندوستانی یونیورسٹیاں تو سیاسی مصلحتوں کی بنا پر جامعہ عثمانیہ کو عملاً تسلیم نہ کرسکیں لیکن برطانیہ اور دوسرے مغربی ممالک کی یونیورسٹیوں نے جامعہ عثمانیہ کو نہ صرف تسلیم کرلیا بلکہ اس کے اعلیٰ معیارِ تعلیم کا بھی اعتراف کیا۔ نیز برطانیہ اور ہندوستان کے ممتاز ماہرانِ تعلیم نے بھی اس کامیاب تجربہ کو وسیع النظری اور عزم وہمت کا ایک کارنامہ قرار دیا اور یہ تسلیم کیا کہ عثمانیہ یونیورسٹی کے طلبار دوسرے طلبار کے مقابلہ میں اپنے مضمون پر زیادہ عبور رکھتے ہیں اور مشکل مضامین میں بھی امتیاز حاصل کرتے ہیں اور اس کا سبب یہ ہے کہ وہ اپنی قومی زبان میں تعلیم پاتے ہیں۔

جامعہ عثمانیہ کی مثال کو سامنے رکھتے ہوئے آج یہ طفلانہ بحث کچھ عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ اردو میں اعلیٰ تعلیم دی جاسکتی ہے یا نہیں۔ تعلیمی ترقی کی راہ میں یہ منزل تو بہت پہلے طے ہو چکی ہے اور اب ضرورت اس بات کی ہے کہ اردو میں اعلیٰ تعلیم دینے کے لیے گزشتہ کامیابیوں اور کارناموں سے فائدہ اٹھایا جائے اور اس کام کو اس منزل سے آگے بڑھایا جائے جہاں عثمانیہ یونیورسٹی نے اس کو تیس سال کی کامیاب جدوجہد کے بعد پہنچایا تھا۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

آزادی کی نفسیات

عام فہم ہونے کے باوجود آزادی بھی ایسا ہی مبہم اور غیر متعین سا تصور ہے جیسے محبت یا لذت یا زندگی۔ ہر شخص سمجھتا ہے کہ میں ان الفاظ کے معنی سمجھتا ہوں لیکن جب وضاحت چاہو تو معلوم ہوتا ہے کہ ہر شخص اس سے کوئی مختلف چیز مراد لیتا ہے۔ کوئی شخص عشق سے جذبات کا ہیجان مراد لیتا ہے کوئی کہتا ہے کہ یہ اجزائے حواس کے شیرازے کا پریشان ہونا ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ یہ ایک بیماری ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ یہ بیماری نہیں بلکہ تمام علتوں کی دوا ہے۔ یہی افلاطون ہے اور یہی جالینوس ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ عشق بیکاروں کا ایک مشغلہ ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ عشق کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ فطرت نے بقائے نسل کے لیے ایک فریب بلکہ ایک جادو بنا رکھا ہے۔ کہیں عشق اور ہوس کے ڈانڈے آپس میں مل جاتے ہیں۔ کہیں عشق مجازی ہے کہیں حقیقی۔ کہیں عشق اشیاء و اشخاص ہے اور کہیں عشق ایک نصب العینی اور کلی حقیقت ہے۔ ایسے ہی لذت کا حال ہے۔ ہر انسان بلکہ ہر جاندار کی فطرت لذت کی طالب معلوم ہوتی ہے۔ لیکن لذت کی حقیقت کیا ہے اور کہاں ملتی ہے۔ اس تصور کو واضح کرنا چاہو تو سادہ سی بات بہت الجھ جاتی ہے۔ کسی کے ہاں فقط حیوانی لذتیں ہی لذت ہیں۔ کسی کو عقلی اور روحانی زندگی میں لذت معلوم ہوتی ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ خواہشات نفس کا پورا کرنا لذت آفریں ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ حقیقی لذت، لذت کا خیال چھوڑ دینے اور ضبط نفس سے پیدا ہوتی ہے۔ کسی کو جدوجہد میں لذت ملتی ہے اور کسی کو سکون میں۔ غرضیکہ یقین کی کوشش میں لذت کا بظاہر سادہ سا مفہوم مبہم اور حیرت زا ہو کر رہ جاتا ہے۔ یہی حال آزادی کا ہے۔ بچہ بڑوں کی حکومت سے اور شاگرد استاد کے حکم سے آزادی چاہتا ہے۔ غلام مالک سے چھٹکارا چاہتا ہے اور محکوم حاکم سے۔ کوئی آزادئ دیدار چاہتا ہے۔ کوئی آزادئ رفتار اور آزادئ گفتار۔ زاہد شیطان

مرحوم خلیفہ صاحب کی یہ تقریر ۱۹۴۶ء کے اوائل میں دکن ریڈیو حیدرآباد سے نشر کی گئی تھی۔

کی گرفت سے آزاد ہونا چاہتا ہے۔ اور کافر خدا کے پنجہ سے۔ نادار افلاس سے آزاد ہونا چاہتا ہے اور زردار حکومت کے ٹیکس سے اور چوروں کی دستبرد سے۔ مال والا بھی آزادی کا متمنی ہے اور چور بھی۔ بہت سی عورتیں مردوں کی اور رسم و رواج کی عائد کردہ قیود سے آزادی چاہتی ہیں اور بہت سے مرد عورتوں سے بچے رہنے اور مجرد رہنے میں اپنی خیریت سمجھتے ہیں۔ اب ایسے مفہوم کی نسبت قطعی طور پر کیا فیصلہ کیا جائے جو ہزار قسم کی صورتوں میں ہزار مختلف معنی اختیار کر لیتا ہے لیکن عقل کا تقاضا ہے کہ اس کے متعلق کچھ وضاحت پیدا کی جائے۔ آسمان پر سیارے، فضا میں پرندے، اور سمندر میں مچھلیاں آزاد معلوم ہوتی ہیں اور بعض اوقات انسانوں کو اپنے سے اس کمتر مخلوق پر رشک بھی آتا ہے اور کبھی کبھی کوئی شاعر کہہ اٹھتا ہے کہ کاش میں طائر ہوا ہوتا لیکن ذرا علم اور بصیرت سے دیکھو کہ کہیں بھی آزادی نہیں ہے۔ مذہب والا کہتا ہے کہ تمام مخلوق تقدیروں کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی ہے۔ سائنسدان اور ریاضی دان کہتا ہے کہ نہ کوئی سیارہ آزاد ہے اور نہ کوئی ذرہ آزاد نہ زمین و آسمان آزاد ہیں اور نہ زمین و آسمان والے آزاد۔

بقول غالب:

گر چرخ فلک گردی سر بر خطِ فرماں نہ — ور گوئے زمیں باشی وقفِ خمِ چوگاں شو

کچھ اسی قسم کے مفہوم کا یہ شعر ہے:

مکر کرد قطع تعلق کدام شد آزاد — بریدہ ز ہمہ با خدا گرفتار است

ایک طرف دیکھو تو فطرت ہر طرف پابند ہے۔ دوسری طرف ہر ذرہ اور ہر جان آزادی کی طالب اور اس کے لیے کوشاں ہے۔ اب طبیعیات والے کہہ رہے ہیں کہ مادے کے انتہائی ذرات آزادہ رو اور بیتاب معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن کیا یہ اسرار معمہ ہے کہ اس آزادی اور بیتابی کے باوجود ان کے اعمال کے قوانین اور حدود بھی ہیں جن سے وہ تجاوز کرتے ہوئے معلوم نہیں ہوتے۔ کوئی پرندہ قفس میں رہنا پسند نہیں کرتا۔ شیر پنجرے میں افسردہ بھی ہوتا ہے اور مضطرب بھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ فطرت ہر جگہ اپنے خمیر میں آزادی کا جوہر رکھتی ہے۔ لیکن ہر جگہ اس کو پابندی سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ بقول اقبال:

وہ چیز نام ہے دنیا میں جس کا آزادی — سنی ضرور ہے دیکھی کبھی نہیں میں نے

کہتے ہیں کہ انسان کو خدا نے آزاد پیدا کیا۔ لیکن وہ ہر جگہ پابہ زنجیر ہو گیا ہے۔ یہ بھی آسانی سے معلوم نہیں ہو سکتا کہ خدا کو مخلوق کے لیے آزادی پسند ہے یا پابندی۔ آدم و حوا نے جنت میں آزادی برتی تو

وہاں سے نکال باہر کیے گئے۔

معلم الملکوت نے آزادی برتی تو اسے ابلیس بنا کر ملعون کر دیا گیا۔ آزادی کی سزا میں لعنت کا طوق جو اس کے گلے میں ڈالا گیا تو وہ یوم محشر یا شاید اس کے بعد تک بھی چکی کا پاٹ بن کر اس کی سرکش گردن میں آویزاں رہے گا۔

نہ مذہب اس کا فیصلہ کر سکا اور نہ انسان کی منطقی عقل کہ انسان اپنی فطرت میں مختار ہے یا مجبور، آزاد ہے یا پابند۔ کبھی محسوس ہوتا ہے کہ ہم مختار ہیں اور کبھی معلوم ہوتا ہے کہ مجبور ہیں۔ کبھی کہا جاتا ہے کہ ہر انسان اپنی تقدیر کا معمار ہے اور کبھی یہ کہ وہ کچھ نہیں چاہ سکتا جب تک کہ خدا نہ چاہے۔ پھر اس کے ساتھ ڈانٹ ڈپٹ بھی موجود ہے کہ ایسا کرو اور ایسا نہ کرو۔

بقول میر تقی:

ناحق ہم مجبوروں پر تہمت ہے مختاری کی   چاہتے ہیں سو آپ کریں ہیں، ہم کو عبث بدنام کیا

گلشنِ راز کا مصنف محمود شبستری کوئی لگی لپٹی نہیں رکھتا اور کہتا ہے کہ جس کا مذہب جبر نہیں وہ گبر ہے اور اس کے لیے وہ حدیث کا سہارا لیتا ہے:

ہر آنکس را کہ مذہب غیر جبر است   نبیؐ فرمود کو مانند گبر است

غرض کہ یہ بات بھی صاف نہ ہوئی کہ آزادی کا وجود ہے بھی یا نہیں یا جس اختیار کے ذریعہ سے ہم آزاد ہونا چاہتے ہیں، وہ حقیقت میں کہیں ہے بھی یا نہیں یا محض نفس کا ایک دھوکا ہے۔ مرزا غالب اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں کہ حکومت انگریزی نے مہاراجہ الور کو حکمران ریاست تسلیم کر لیا ہے اور اس کو اختیارات عطا کر دیے ہیں لیکن یہ اختیار ایسا ہی ہوگا جو خدا نے بندوں کو دے رکھا ہے۔ گویا مجازی طور پر آزادی ہوگی اور حقیقی طور پر پابندی۔ خیر ان مسئلوں کا فیصلہ نہ تو کبھی ہوا اور نہ کبھی ہوگا:

"کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معما را"۔ چلو اس پر پیچ و خم راہ سے نکل کر یہی رستہ اختیار کر لیں کہ زندگی دونوں چیزوں کا مرکب ہے۔ اس میں جبر بھی ہے اور اختیار بھی۔ پابندی بھی اور آزادی بھی۔ اپنا ایمان جبر اور اختیار کے بین بین ہی رکھیں تو شاید خیر الامور کے مرکز کے قریب آ ٹھہریں۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کسی نے پوچھا کہ انسان مجبور ہے یا مختار۔ وہ شخص ان کے سامنے کھڑا تھا۔ اس کو فرمایا کہ اپنا ایک پاؤں زمین پر سے اٹھاؤ۔ اس نے فوراً اٹھا دیا۔ پھر فرمایا کہ اس پاؤں کو زمین پر

رکھے بغیر دوسرا پاؤں بھی اٹھاؤ۔ اس نے کہا کہ جناب یہ نہیں ہو سکتا۔ فرمایا کہ بس ایک پاؤں اٹھانے کی حد تک تم آزاد تھے۔ لیکن دونوں پاؤں بیک وقت اٹھانے کی حد تک تم پابند ہو۔ یوں ہی سمجھ لو کہ زندگی آزادی اور پابندی کا مرکب ہے اور اصل ایمان یہی ہے کہ ان دونوں میں سے کسی کی حقیقت کا انکار نہ کیا جائے۔ باقی رہا معین طور پر یہ سمجھ سکنا ایک دشوار امر ہے کہ کتنی پابندی ہے اور کتنی آزادی۔ کہاں میرے اختیار سے کچھ ہو رہا ہے اور کہاں کس قسم کا نامعلوم جبر میری گردن میں کمند ڈال کر مجھے کھینچ رہا ہے:

رشتۂ درگردنم افگندہ دوست   می برد ہر جا کہ خاطر خواہ اوست

دنیا میں بعض افراد اور بعض اقوام آزادی کے لیے کوشاں ہیں اور بعض پرانے رسوم و قیود کی لادو ہیں اور بعض نئے قوانین کے انبار لگا رہی ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ زندگی کا اور انسانی فطرت کا تقاضا کیا ہے اور اس کا مقصد کیا ہے۔ اگر زندگی کا مقصد تکمیل اور ارتقا ہے تو ہمارے ہاتھ میں ایک ایسی کسوٹی آجاتی ہے جس سے ہم آزادی اور پابندی دونوں کو پرکھ سکتے ہیں۔ اصل اصول یہ ہے کہ انسان کو بحیثیت فرد اور قوم کو بحیثیت قوم اپنے اپنے اندازِ نگاہ پر عمل کر کے اپنی زندگی کی تکمیل کی اجازت ہونی چاہیے۔ بشرطیکہ یہ آزادی اسی قسم کی دوسروں کی آزادی میں مخل اور دخل انداز نہ ہو۔ قانون اور آزادی دونوں کی فی نفسہٖ کچھ ذاتی قیمت نہیں۔ نہ کوئی قانون بحیثیت قانون اس قابل ہوتا ہے کہ اس کی پرستش کی جائے۔ اور نہ محض آزادی، آزادی کی خاطر کچھ معنی رکھتی ہے۔ قانون اور آزادی دونوں کا صحیح استعمال بھی ہو سکتا ہے اور غلط استعمال بھی۔ کہتے ہیں کہ عشق بے قانون ہوتا ہے اور قانون بے عشق۔ لیکن اچھی زندگی عشق اور قانون کی ایک معجون مرکب ہے۔ عشق سے میری مراد زندگی کا وہ تخلیقی جذبہ ہے جو زندگی کے اعلیٰ ترین اقدار کو پیدا کرتا اور ان کے حصول کے لیے بیتاب ہوتا ہے۔ آزادی زندگی کے لیے نہایت ضروری لیکن نہایت خطرناک چیز ہے۔ شاعروں نے عشق کو اکثر ایک قسم کی آگ سے تشبیہ دی ہے۔ لیکن آگ سے زندگی کی تعمیر بھی ہوتی ہے اور تخریب بھی۔ حرارت معین زندگی ہے اور حرارتِ بیجا موت۔ یہی حال آزادی کا ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ یہی حال علم کا ہے۔ محض علم بھی فی نفسہٖ اپنی ذات کے اندر کوئی قیمت نہیں رکھتا۔ علم کے صحیح استعمال سے انسان فرشتوں سے بلند ہو سکتا ہے۔ اور اس کے غلط استعمال سے ابلیس پر بازی لے جا سکتا ہے۔ بقول مولانا روم:

علم را بر تن زنی مارے شود   علم را بر جاں زنی یارے شود

اسی طرح احمق کے ہاتھ میں آزادی، مجنون کے ہاتھ میں تلوار کی مانند ہے۔ جو خود اس مجنون کو

اور دوسرے بے گناہوں کو مجروح کر سکتی ہے۔ آزادی کے غلط استعمال سے دوسروں کی آزادی بھی سوخت ہو جاتی ہے اور خود نام نہاد آزاد کی آزادی بھی۔ زندگی میں آزادیٔ مطلق کا نہ وجود ہے اور نہ اس کے کچھ معنی ہیں جب تک آدم زاد کے دم میں دم ہے۔ ہاں آدم زاد میں سے دم نکل جائے تو آزاد ہو سکتا ہے۔ جس کا یہ مطلب ہوا کہ مطلق آزادی اور موت ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ کسی ذلیل انسان کو آزادی دے کر دیکھو وہ اپنا اور دوسروں کا کیا برا حال کرتا ہے۔ یہی حال اقوام کا ہے۔ جس قوم کا کوئی بلند نصب العین نہیں اور وہ عقلی و اخلاقی تربیت سے معرا ہے اس کو آزادی دے کر دیکھو کہ وہ اس جوہر کی کیا مٹی پلید کرتی ہے۔ اکثر لوگ آزادی کو ایک کھیل سمجھتے ہیں لیکن حقیقت میں یہ بڑی ذمہ داری کی چیز ہے۔ اور اس کی نسبت وہی خیال درست ہے جو شاعر نے عشق کی نسبت کہا ہے کہ:

عشق حقیقی ہست مجازی مگیر — ایں دم شیر است ببازی مگیر

گیدڑوں کے لیے یہ روا نہیں کہ وہ شیر کو خفتہ پا کر اس کی دم کے ساتھ کھیلنا شروع کر دیں۔ دنیا میں جہاں کہیں آزادی ہے اس کے ساتھ کچھ حدود وابستہ ہیں۔ دیکھیے کہ دریا آزاد معلوم ہوتا ہے اور ساحل پابند۔ لیکن اگر ساحل نہ ہو تو دریا کا وجود بھی نہ ہو۔ اس کا پانی پھیل کر ہر جگہ زمین کو دلدل بنا دے۔ وہی پانی جب حدود کے اندر بہتا ہے تو اپنی آزادی میں موجیں مارتا ہوا خشک لبوں کو تر اور خشک زمینوں کو سیراب کرتا ہوا اضافۂ حیات کا باعث ہوتا ہے۔

ارتقائے حیات کے راستے پر چلتے ہوئے آزادی اور قانون دونوں ضروری معلوم ہوتے ہیں۔ ایک کے بغیر دوسرے کا وجود بے معنی ہو جاتا ہے۔ دریا کا وجود ساحل کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اور موج دریا سے الگ ہو کر موجود نہیں ہو سکتی:

موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

زندگی جب اپنی تکمیل کے لیے کوئی نظام پیدا کرے تو اس نظام کی پابندی میں افزونیٔ حیات ہے لیکن جب وہ آگے بڑھتی ہوئی قدیم قیود کو توڑ کر نظام نو پیدا کرنا چاہے تو اس وقت آزادی اور انقلاب کی ضرورت پیش آتی ہے۔ آزادی ترقی کی روح ہے۔ ترقی خواہ مادی ہو یا عقلی یا روحانی حیات پابہ زنجیر اس کی طرف قدم نہیں اٹھا سکتی۔ لیکن آزادی کے بارے میں مشکل یہ ہے کہ لوگوں میں آزادی کا تصور بھی زندگی کی صورت کے ساتھ ساتھ بدلتا جاتا ہے۔ بہت سے لوگ ایسے ہیں

جو حب وطن میں آزادی کے متمنی معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ان سے پوچھا جائے کہ آزادی سے تم کو کیا ملے گا۔ تو جواب واضح طور پر یا مبہم طور پر یہی ہوگا کہ روپیہ زیادہ ملے گا۔ اور کام کم کرنا پڑے گا یا یہ کہ امیروں کی دولت غریبوں میں تقسیم ہو جائے گی تو سب کو آسائش کی زندگی میسر آجائے گی۔ اسی طرح بعض قومیں اپنے لیے زیادہ سے زیادہ آزادی چاہتی ہیں تاکہ دوسروں کی آزادی سلب کر سکیں اور دوسروں پر حکومت قائم کر سکیں۔ آزادی کی حقیقی محبت کا تقاضا ہے کہ انسان سب کے لیے آزادی چاہے اور ہمہ گیر آزادی کو معرض وجود میں لانے کے لیے جن پابندیوں کی ضرورت ہو ان کو خوشی سے اپنے اوپر عائد کرے۔ جائز پابندی آزادی ہی کا ایک دوسرا رخ ہے۔ اور اس سے کوئی متضاد اور الگ چیز نہیں۔ ہر وہ آزادی لعنت ہے جو زندگی کے ارتقا میں مخل ہو۔ اسی طرح ہر وہ پابندی لعنت ہے جو ترقی کی گاڑی میں روڑے اٹکائے۔ آزادی اور ذمہ داری کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ حقیقت میں آزاد انسان ہی ذمہ دار انسان ہوتا ہے۔ جس طرح غلام کی آزادی محدود ہے اسی قدر اس کی ذمہ داری بھی محدود ہے۔ بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ آزادی ایک عطیہ ہے جو مالک کی طرف سے غلام کو یا حاکم کی طرف سے محکوم کو مل سکتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ آزادی ایک قسم کی سیرت اور اہلیت کے ساتھ وابستہ ہے جو فرد یا قوم اپنی سیرت اور اپنی تربیت سے اس کی اہلیت پیدا نہ کرے، اس کو کوئی بطور عطیہ آزادی دے کر آزاد نہیں بنا سکتا۔ اگر طبیعتوں میں غلامی موجود ہے تو وہ ہر آزادی کو کسی نہ کسی قسم کی غلامی میں تبدیل کرے گی۔ اسی طرح کسی فرد یا قوم نے اگر آزادی کی اہلیت پیدا کر لی ہے تو کوئی خارجی قوت اس کو غلام نہیں بنا سکتی۔ اصل غلامی کی ہتھکڑیاں اور بیڑیاں ہاتھوں اور پاؤں میں نہیں ہوتیں بلکہ دلوں پر ہوتی ہیں۔ حقیقتاً آزاد شخص کو زنداں میں ڈال دو یا پابہ زنجیر کر دو وہ اس حالت میں بھی آزاد ہے۔ اور غلام کو کھلا چھوڑ دو وہ اس حالت میں بھی غلام ہی ہے۔ قرآن حکیم میں ایک نہایت حکیمانہ اصول بیان کیا گیا ہے کہ خدا کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا۔ جب تک کہ وہ خود اپنے نفسوں کی حالت میں تغیر پیدا نہ کرلے۔ جس سے معلوم ہوا کہ آزادی یا غلامی کوئی خارجی چیز نہیں ہے جو خود خدا کی جانب سے بھی بے اصول عائد کی جا سکے۔ یہ ایک نفسی کیفیت ہے جس کے لیے نفسی تغیر کی ضرورت ہے۔ آزادی کو صرف حاصل کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ قائم رکھنے کی بھی ضرورت ہے۔ کسی آزاد شدہ فرد یا آزاد شدہ قوم کی آزادی برقرار نہیں رہ سکتی جب تک کہ وہ اس کو برقرار رکھنے کے لیے مسلسل جدوجہد نہ کرے۔ خستگی آزادی کی موت ہے۔ جو کوئی تساہل برتنے لگا اس کی آزادی

سلب ہو جائے گی یا خطرے میں پڑ جائے گی۔ کوئی نہ کوئی فاعل اور ہوشیار قوت اس کو محروم کر دے گی۔ دائمی خبرداری آزادی کی قیمت ہے۔

جو کوئی یہ قیمت ادا کرنا نہیں چاہتا وہ اس سے ہاتھ دھو بیٹھے گا۔ آزادی نفسی جہاد کے ذریعے سے بتدریج حاصل ہوتی ہے۔ یہ چیز بنی بنائی یک دم کہیں سے نہیں ٹپک پڑتی۔ حقیقی آزادی ورزشِ عشق اور مشقِ عدل کا ثمرہ ہے۔

شبیر احمد خاں غوری

فارابی کے سیاسی افکار

(۴)

فارابی شام میں

اواخر ۳۳۰ھ میں فارابی نے بغداد کو خیر باد کہا اور ۳۳۱ھ میں دمشق پہنچا۔ چنانچہ ابن ابی اصیبعہ اس کی کتاب المدینۃ الفاضلہ کے تعارف میں لکھتا ہے:

"کتاب المدینۃ الفاضلہ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ فارابی نے اسے بغداد میں تصنیف کرنا شروع کیا اور آخر ۳۳۰ھ میں اسے شام لے گیا جہاں دمشق میں ۳۳۱ھ کے اندر اسے تمام کیا اور راؤٹ کیا"[1]

لیکن ابن خلکان نے لکھا ہے کہ وہ دمشق میں زیادہ عرصہ نہیں ٹھہرا بلکہ جلد ہی مصر چلا گیا جہاں اس نے "کتاب السیاسۃ المدینہ" کی تکمیل کی۔ پھر سیف الدولہ کے عہد حکومت میں مصر سے دمشق لوٹ کر آیا:

"پھر وہاں سے وہ دمشق گیا مگر وہاں ٹھہرا نہیں اس کے بعد مصر کی طرف گیا اور ابونصر فارابی نے اپنی کتاب السیاسۃ المدینہ میں ذکر کیا ہے کہ اس نے اس کتاب کو بغداد میں تصنیف کرنا شروع کیا۔ اور مصر میں اس کی تکمیل کی پھر دمشق لوٹ کر آیا اور وہیں مقیم ہو گیا۔ اس وقت وہاں کا بادشاہ سیف الدولہ تھا"[2]

غالباً ابن خلکان نے فارابی کے بعد کے (۳۳۸ھ) سفر مصر کا پہلے سفر دمشق (۳۳۱ھ) کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے۔ فارابی نے کتاب المدینۃ الفاضلہ کی ابتدا تو بغداد ہی میں کی تھی مگر پورا اسے ۳۳۱ھ میں دمشق کے اندر کیا۔ ۳۳۷ھ (یا ۳۳۸ھ) میں وہ مصر گیا جہاں مطالب کتاب کو چھ فصلوں میں تقسیم کیا۔ ابن ابی اصیبعہ کہتا ہے:

---

(۱) طبقات الاطبا جلد ثانی۔ ص ۱۳۸-۱۳۹ (۲) وفیات الاعیان جلد ثانی، ص ۷۱

"فارابی نے مدینۃ الفاضلہ کو اوٹ کرنے کے بعد پھر اس پر نظر ثانی کی اور اس میں ابواب قائم کیے۔ بعد ازاں بعض لوگوں نے اس سے درخواست کی کہ وہ انہیں فصول میں تقسیم کرے جو معانی کتاب پر دلالت کریں۔ لہٰذا اس نے ۳۳۷ھ میں مصر کے اندر اس میں فصلیں قائم کیں اور وہ چھ فصلیں ہیں[1]۔"

بہر حال فارابی نے آخر ۳۳۰ھ میں بغداد چھوڑا اور ۳۳۱ھ میں وہ دمشق میں تھا۔ ۳۳۷ھ یا ۳۳۸ھ میں وہ مصر پہنچا لیکن جلد ہی دمشق لوٹ آیا۔ جہاں اس نے ۳۳۹ھ میں وفات پائی۔ فارابی اس عرصہ میں کچھ دن کے لیے حلب بھی گیا جہاں اس نے اپنے عزیز شاگرد ابراہیم بن عدی کو ارسطو کی کتاب البرہان پر شرح املا کرائی۔ مگر اس کی تفصیل سے پیشتر شام بالخصوص دمشق کے سیاسی انتشار کا ایک اجمالی بیان مستحسن معلوم ہوتا ہے۔

اس وقت بغداد کی طرح دمشق بھی سیاسی تقلبات کا شکار تھا۔ ۳۲۸ھ میں اخشید والی مصر (۳۲۳-۳۳۴) کی جانب سے اس کا غلام بدر بن عبداللہ (بدیر) دمشق پر حاکم تھا۔ کچھ دن بعد ابن رائق نے دمشق پر قبضہ کر لیا اور مصر پر حملہ کیا۔ مگر شکست کھا کر دمشق واپس ہوا آخر میں صلح ہوگئی اور اخشید نے شام پر ابن رائق کا قبضہ تسلیم کر لیا۔ اسی دوران میں بغداد کے اندر ابن رائق کا حریف بجکم مارا گیا اور خلیفہ متقی باللہ نے ابن رائق کو بلا کر بغداد کی امیر الامرائی سپرد کی۔ اس نے دمشق میں ابو الحسن علی بن احمد بن مقاتل کو اپنا نائب مقرر کیا۔ لیکن ۳۳۰ھ میں جب بریدی نے بغداد میں فتنہ اٹھایا تو ابن رائق اور خلیفہ متقی باللہ بغداد سے بھاگ کر موصل پہنچے۔ اور خلیفہ نے ناصر الدولہ ہمدانی سے مدد مانگی۔ اسی زمانہ میں ابن رائق قتل ہوگیا۔ اور اخشید نے دمشق پر قبضہ کر لیا۔ ۳۳۳ھ میں سیف الدولہ ہمدانی حلب پر قابض ہوگیا۔ اخشید نے کافور کے ہمراہ ایک لشکر بھیجا۔ قنسرین میں ایک غیر فیصلہ کن لڑائی ہوئی۔ سیف الدولہ لوٹ کر حلب چلا گیا اور اخشید دمشق جہاں اس نے ۳۳۴ھ میں وفات پائی۔

ابن الاثیر اس سن (۳۳۴ھ) کے واقعات میں لکھتا ہے:

"اس سن (۳۳۴ھ) میں ماہ ذی الحج میں اخشید ابوبکر محمد بن طغج والی مصر کا دمشق میں انتقال ہوگیا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اس کے بعد اس کا بیٹا ابو القاسم انوجور اس کا جانشین ہوا لیکن

---

[1] طبقات الاطباء، جلد ثانی، ص ۱۳۹

امورِ مملکت پر کافور غالب آ گیا۔ . . . . . پھر کافور مصر چلا گیا اس پر سیف الدولہ نے دمشق پر حملہ کیا اور فتح کر کے وہیں مقیم ہو گیا۔ . . . . . (بعد میں سیف الدولہ سے غیر مطمئن ہو کر اہل دمشق نے) کافور سے خط و کتابت شروع کی اور مداخلت کی درخواست کی تو وہ ان کے یہاں آیا۔ ۳۳۶ھ میں انہوں نے سیف الدولہ کو وہاں سے نکال باہر کیا اور انوجور کافور کے ہمراہ تھا۔ اس کے بعد انہوں نے سیف الدولہ کا حلب تک پیچھا کیا۔ سیف الدولہ ڈر گیا اور دریا پار کر کے جزیرے میں چلا گیا۔ اور انوجور حلب میں ٹھہر رہا۔ اس کے بعد دونوں میں صلح ہو گئی۔ انوجور مصر لوٹ گیا اور سیف الدولہ حلب واپس آ گیا اور کافور کچھ دن دمشق میں ٹھہرا رہا اور اس پر بدر اخشیدی کو جو بدیر کے نام سے مشہور ہے وہاں کا حاکم بنا کر مصر لوٹ گیا۔ بدیر (بدر اخشیدی) سال بھر دمشق کا حاکم رہا پھر کافور نے ابو المظفر بن طغج کو وہاں کا حاکم بنایا اور بدر اخشیدی کو گرفتار کر لیا"[1]۔

اس تمام عرصہ میں فارابی نے بڑے سکون کے ساتھ اپنا علمی مشغلہ جاری رکھا اور بغداد کی طرح شام میں بھی سیاسی ہنگاموں سے علاحدہ خاموشی کے ساتھ زندگی بسر کی۔ وہ جس وقت (۳۳۱ھ) میں دمشق پہنچا، اس کے لیے بڑی تنگ دستی کا عالم تھا اس لیے ذریعۂ معاش کے لیے مجبوراً ایک باغ میں رکھوالا ہو گیا۔ بے نوائی کا یہ عالم تھا کہ رات کو چوکیدار کے چراغ سے پڑھا کرتا تھا۔ با ایں ہمہ حسب سابق مطالعہ جاری رکھا۔ ابن ابی اصیبعہ نے سیف الدین الآمدی سے روایت کیا ہے:

"مجھ سے سیف الدین ابوالحسن بن ابو علی الآمدی نے بیان کیا کہ فارابی شروع میں دمشق کے اندر ایک باغ کا رکھوالا تھا۔ معہذا وہ فلسفہ و حکمت کے مطالعہ میں ہمیشہ منہمک رہتا اور اس میں غور و فکر کرتا رہتا۔ نیز متقدمین کی آرا و افکار سے واقفیت بہم پہنچاتا رہتا اور ان کی شروح میں مشغول رہتا۔ وہ بہت زیادہ سقیم الحال تھا۔ یہاں تک کہ رات کو مطالعہ اور تصنیف کے لیے جاگتا تو باغ کے چوکیدار کی لالٹین سے پڑھتا۔ اسی طرح وہ عرصہ تک سقیم الحال رہا"[2]۔

مگر باوجودیکہ اس کی معاشی حالت بڑی سقیم تھی۔ مزاج میں کمال درجہ نزاہت و نفاست تھی۔

---

(۱) کامل لابن الاثیر جلد ثانی۔ ص۔ ۱۵۰-۱۵۱

(۲) طبقات الاطبا جلد ثانی، ص ۱۳۴

اس نے ملازمت بھی کی تو باغبانی کی۔ دمشق کے باغات (غوطہ دمشق) دنیا کی چار جنتوں میں سے ایک جنت ہیں۔ انہیں باغوں میں نہروں کے کنارے بیٹھ کر وہ تصنیف و تالیف کا کام کیا کرتا تھا۔ ابن خلکان لکھتا ہے:

"وہ دمشق میں عموماً ایسے مقامات پر رہتا جہاں آب رواں اور باغات ہوتے تھے۔ وہیں بیٹھ کر وہ اپنی کتابیں تصنیف کرتا اور وہیں آکر طلبہ نوبت بنوبت اس سے سبق پڑھا کرتے (۱)"

اور چونکہ مالی حالت زیادہ فراخ دستی کی اجازت نہ دیتی تھی اس لیے تصنیف و تالیف میں فیاضی کے ساتھ کاغذ استعمال نہیں کر سکتا تھا۔ اسی وجہ سے اس کی اس زمانہ کی اکثر تصانیف چھوٹے چھوٹے رقعوں میں بشکل تعلیقات پائی جاتی ہیں۔ اکثر کاغذ کی نایابی کی وجہ سے کسی مسئلہ کی توضیح کو غیر مکمل چھوڑ دینا پڑتا۔ ابن خلکان لکھتا ہے:

"اس کی اکثر تصانیف کاغذ کے پرزوں پر ہیں۔ وہ اوراق وصفحات (کاغذ کے دستوں میں) بہت کم لکھا کرتا تھا۔ اسی وجہ سے اس کی اکثر تصانیف کی حیثیت فصول اور تعلیقات (NOTES) کی ہے۔ بلکہ بعض تو (اسی وجہ سے) ناقص اور پراگندہ پائی جاتی ہیں (۲)"

اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ ۳۳۳ھ میں سیف الدولہ ہمدانی کا حلب پر قبضہ ہو گیا اور اس کے سپہ سالار کافور کی کوششوں کے باوجود سیف الدولہ حلب سے بے دخل نہ ہو سکا۔ ادھر دمشق کی حالت بڑی مضطرب تھی اس لیے مجبوراً فارابی نے دمشق کی پر بہار فضا پر حلب کے سکون و عافیت کو ترجیح دی اور وہیں چلا گیا۔ چنانچہ ابن القفطی لکھتا ہے:

"ابونصر فارابی حلب میں سیف الدولہ ابوالحسن علی بن ابی الہیجا عبداللہ بن حمدان کے پاس آیا عرصہ تک اس کی سرپرستی میں صوفیائی وضع میں مقیم رہا (۳)"

ابن خلکان نے کسی مجہول الحال ماخذ سے سیف الدولہ کے دربار میں فارابی کی باریابی کا نقشہ بدیں طور نقل کیا ہے:

---

(۱) وفیات الاعیان جلد ثانی، ص ۷۷ (۲) ایضاً، ص ۷۷ (۳) اخبار العلماء باخبار الحکماء، ص ۱۸۳

"میں نے کسی مجموعہ میں لکھا ہوا دیکھا تھا کہ فارابی جب سیف الدولہ کے دربار میں آیا تو وہ ترکی لباس جو ہمیشہ پہنتا تھا پہنے ہوئے تھا۔ سیف الدولہ کے ہر علم و فن کے فضلاء جمع تھے۔ دربار میں داخل ہونے کے بعد کھڑا رہا تو سیف الدولہ نے اس سے کہا بیٹھ جاؤ۔ فارابی نے کہا کہاں بیٹھوں جہاں میں ہوں یا جہاں تم ہو۔ سیف الدولہ نے کہا جہاں تم ہو تو وہ لوگوں کی گردنیں پھلانگتا ہوا سیف الدولہ کی مسند کے پاس پہنچا اور اسے ہٹانے لگا۔ سیف الدولہ کے پیچھے اس کے غلام کھڑے ہوئے تھے جن سے وہ ایک خاص زبان میں راز کی باتیں کیا کرتا تھا اور جسے دوسرے لوگ نہیں سمجھ سکتے تھے۔ اس نے ان سے اس زبان میں کہا کہ اس بڈھے نے بڑی بے ادبی کی ہے میں اس سے کچھ سوال پوچھتا ہوں اگر وہ ان کا کماحقہ جواب نہ دے تو تم اسے بیوقوف بنانا۔ فارابی نے اسی زبان میں کہا کہ اے امیر صبر کیجیے کیونکہ تمام کام اپنے نتیجوں پر موقوف ہیں۔ سیف الدولہ اس سے بہت زیادہ متعجب ہوا اور پوچھا کہ کیا تم یہ زبان جانتے ہو۔ فارابی نے کہا ہاں بلکہ ستر سے زیادہ زبانیں جانتا ہوں۔ اس سے سیف الدولہ کے دل میں اس کی عظمت اور بڑھ گئی۔ اب فارابی نے علمائے مجلس سے ہر ایک علم میں گفتگو کرنا شروع کی اور اس کی گفتگو بلند ہونے لگی۔ اور ان کی گفتگو پست یہاں تک کہ وہ سب لوگ خاموش ہو گئے اور فارابی ہی بولتا رہا۔ پھر انہوں نے فارابی کے افادات کو لکھنا شروع کیا۔ اب سیف الدولہ نے سب علماء کو رخصت کیا اور فارابی کے ساتھ تنہا رہ گیا اور پوچھا آپ کچھ کھائیں گے فارابی نے کہا نہیں پھر پوچھا کچھ نوش فرمائیں گے فارابی نے کہا نہیں۔ تب اس نے پوچھا آپ کچھ سنیں گے فارابی نے کہا ضرور اس پر سیف الدولہ نے مغنیہ لونڈیوں کو حاضر کرنے کا حکم دیا۔ پس اس فن کی ماہر مختلف قسم کے ساتھ لے کر حاضر ہوئیں۔ لیکن کوئی لونڈی ایسی نہ تھی جس نے اپنا ساز بجایا ہو اور فارابی نے اس پر نکتہ چینی نہ کی ہو۔ سیف الدولہ نے پوچھا کیا آپ یہ فن بھی جانتے ہیں۔ فارابی نے کہا جی ہاں۔ اور یہ کہہ کر اپنی کمر سے ایک تھیلا نکالا اور اسے کھول کر چند لکڑیاں نکالیں اور انہیں خاص طرح ترکیب دے کر بجانا شروع کیا جس سے سب لوگ ہنس پڑے۔ پھر انہیں کھول کر دوسری طرح پر ترکیب دیا اور بجایا اس دفعہ اہل مجلس رونے لگے۔ پھر انہیں کھولا اور ان کی ترکیب بدل ڈالی۔ اب جو بجایا تو حضار مجلس حتیٰ کہ دربان بھی سب سو گئے اور فارابی انہیں سوتا چھوڑ کر وہاں سے چلا آیا[1]۔"

---

(۱) وفیات الاعیان جلد ثانی ص ۱۰۰، فارابی کے سفر حلب کے سلسلے میں بعض غلط فہمیاں ہیں مثلاً ہمدانیوں نے جب حلب فتح کر لیا اور اپنا دار السلطنت بجائے موصل کے حلب کو قرار دیا تو فارابی بغداد سے حلب آ گیا اور سیف الدولہ کے دربار سے وابستہ ہو گیا۔ حالانکہ سیف الدولہ نے حلب ۳۳۳ھ میں فتح کیا اور فارابی بغداد کو آخر ۳۳۰ھ میں چھوڑ چکا تھا۔ اور ۳۳۱ھ میں دمشق میں متوطن تھا۔

یہ تفصیل تاریخ سے زیادہ افسانے سے مشابہ ہے ہرحال اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فارابی کو سیف الدولہ کے دربار میں بڑی قدر و منزلت حاصل تھی۔ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے:

"فارابی (شروع میں) بڑا سقیم الحال تھا...... اور عرصہ تک اسی طرح پراگندہ حال رہا۔ پھر اس کی شان بڑھ گئی۔ اس کا فضل و کمال ظاہر ہو گیا۔ اس کی تصانیف کی شہرت ہو گئی۔ اور اس کے طلبہ بکثرت ہو گئے اور وہ یگانۂ روزگار اور علامۂ وقت بن گیا"[1]

سیف الدولہ کی علم دوستی و ہنر پروری کا تذکرہ پہلے مذکور ہو چکا ہے۔ اس یگانۂ روزگار علامہ کی شہرت غالباً اس نے بھی سنی ہو گی۔ علوم حکمیہ سے اسے خاص دلچسپی تھی اس لیے غالباً اس کی خواہش پر فارابی دمشق سے حلب پہنچا اور دو سال اس کے سایۂ عاطفت میں گزارے۔ یہیں اس سے ابراہیم بن عدی نے کتاب البرہان پڑھی۔ ابن ابی اصیبعہ کہتا ہے:

"شرح کتاب البرہان لارسطاطالیس بطریق تعلیقات (نوٹس)۔ یہ تعلیقات (Notes) فارابی نے اپنے شاگرد ابراہیم بن عدی کو حلب میں املا کرائے"[2]

ابن ابی اصیبعہ دوسری جگہ فارابی پر سیف الدولہ کی نوازش کے بارے میں لکھتا ہے:

"فارابی کے ساتھ امیر سیف الدولہ ابوالحسن علی بن عبداللہ بن حمدان التغلبی کا ساتھ ہو گیا جس نے اس کی بڑی تعظیم و تکریم کی۔ اس کی قدر و منزلت سیف الدولہ کے یہاں بڑھ گئی۔ اور وہ اسے دوسروں پر ترجیح دیتا تھا"[3]

۳۳۵ھ میں سیف الدولہ کا دمشق پر قبضہ ہو گیا اور فارابی بھی اس کے ہمراہ پھر دمشق آ گیا۔ ابن القفطی لکھتا ہے:

"سیف الدولہ نے اسے ترقی دی اور انعام و اکرام سے نوازا۔ اس کے علمی رتبہ کو پہچانا اور فہم و خرد میں اس کی قدر و منزلت کی۔ فارابی اسی کے ہمراہ دمشق گیا جہاں اس نے وفات پائی"[4]

ابن القفطی کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب ۳۳۶ھ میں آ کر انوجور اور کافور نے سیف الدولہ کو دمشق سے نکالا ہے تو فارابی اس کے ہمراہ نہیں گیا بلکہ وہیں دمشق میں مقیم رہا۔ یہیں سے وہ

---

(۱) طبقات الاطبا (جلد ثانی) ص ۱۳۴ (۲) ایضاً ص ۱۳۹ (۳) ایضاً ص ۱۳۴ (۴) اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۱۸۲

۳۳۸ھ (یا ۳۳۰ھ) میں مصر گیا۔ جہاں اس نے "کتاب المدینۃ الفاضلہ" کا آخری ایڈیشن مرتب کیا۔ ابن ابی اصیبعہ اور ابن خلکان کی شہادتیں اوپر کی شہادتیں اوپر گزر چکی ہیں۔ اس سفر مصر کے لیے ابن ابی اصیبعہ دوسرے مقام پر لکھتا ہے:

"میں نے بعض مشائخ کی تحریروں سے نقل کیا تھا کہ فارابی ۳۳۸ھ میں مصر گیا تھا دمگر جلد ہی)، دمشق واپس آگیا جہاں اس نے وفات پائی۔"[1]

فارابی مصر سے جلد ہی واپس آگیا کیونکہ اس کے مربی سیف الدولہ کی دمشق میں حکومت قائم ہو چکی تھی۔ (ابن خلکان کی شہادت اوپر گزر چکی ہے) سیف الدولہ نے دوسرے باکمالوں کی طرح اس نادرۂ روزگار کو بھی نوازشہائے خسروانہ سے نوازنا چاہا مگر اقلیم دانش کے اس تاجدار نے صرف چار درہم یومیہ اپنی ضروریات کے لیے کافی سمجھے۔

فارابی کی وفات

فارابی نے بڑے اعتدال کی زندگی بسر کی تھی مگر تا بکے۔ مصر سے دمشق واپس آنے کے وہ کوئی ایک سال بعد تک زندہ رہا۔ اور رجب ۳۳۹ھ میں داعی اجل کو لبیک کہا۔ سیف الدولہ نے اپنے پندرہ مقربین خاص کے ساتھ اس کے جنازے کی نماز پڑھائی۔ ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے:-

"ابونصر فارابی نے ۳۳۰ھ میں مصر کا سفر کیا مگر جلد ہی دمشق واپس آگیا جہاں اس نے رجب ۳۳۹ھ میں سیف الدولہ کے پاس وفات پائی ...... جنازے کی نماز سیف الدولہ نے اپنے پندرہ مقربین خاص کے ساتھ پڑھائی۔"[2]

ابن خلکان نے اس کے مدفن کے بارے میں لکھا ہے:

"فارابی دمشق کے بیرونی حصہ میں باب الصغیر کے باہر دفن کیا گیا۔"[3]

زندگی

فارابی کی زندگی ایک "مثالی حکیم" کی زندگی تھی۔ ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے:

"فارابی فیلسوف کامل اور اپنے فن میں امام فاضل تھا۔ علوم فلسفیہ میں اتقان کامل بہم پہنچایا تھا۔ اور علوم ریاضیہ میں کمال حاصل کیا تھا۔ زکی النفس اور قوی الذکا تھا۔ دنیا سے

---

(۱) طبقات الاطباء جلد ثانی، ص ۱۳۴ (۲) ایضاً، ص ۱۳۴ (۳) وفیات الاعیان جلد ثانی، ص ۷۷

کنارہ کش۔ صرف قوت لایموت پر قانع رہتا تھا اور فلاسفۂ متقدمین کی طرح زندگی بسر کرتا تھا۔"[۱]
اس کی نفاست پسندی کا اوپر ذکر آچکا ہے کہ وہ باغوں میں نہروں کے کنارے اپنا وقت علمی شغل میں بسر کرتا تھا۔ کھانے پینے کے معاملے میں بھی زیادہ حریص نہیں تھا۔ سیف الدولہ کے دربار سے چار درہم یومیہ مقرر تھے مگر یہ بھی اس کی ضروریاتِ زندگی سے فاضل رہتے۔ کھانے میں بکرے کے دل کی یخنی شراب ریحانی کے ساتھ استعمال کرتا تھا۔ اس سے زائد سے ویتا بنانے کی فکر نہ تھی۔ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے:

"کہا جاتا ہے کہ سیف الدولہ کے تمام انعامات وعطایا میں سے وہ صرف چار درہم یومیہ لیتا تھا جنہیں وہ مایحتاج زندگی میں صرف کرتا تھا۔ وضع، لباس، مکان اور پیشہ سے بالکل بے نیاز تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی غذا بکرے کے دل کا آبکوش ریحانی شراب ملا کر ہوا کرتی تھی"[۲]۔

تلامذہ

اوپر ذکر آچکا ہے کہ جب تک متی بن یونس زندہ رہا فارابی کو کوئی مقبولیت حاصل نہ ہو سکی، مگر ۳۲۸ھ میں ابوبشر متی کا انتقال ہو گیا اور حسب تصریح مسعودی مدرسہ فلسفہ کی ریاست فارابی کے حصہ میں آئی۔ ابوبشر متی کے شاگردوں نے اب فارابی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ ان میں سب سے مشہور ابوزکریا یحییٰ بن عدی تھا۔ ابن ابی اصیبعہ اس کے تلمذ کے بارے میں لکھتا ہے:

"یحییٰ بن عدی: وہ ابوزکریا یحییٰ بن عدی بن حمید بن زکریا المنطقی ہے۔ اسے اپنے زمانہ میں مدرسہ فلسفہ کی ریاست اور علوم فلسفیہ کی معرفتِ تامہ حاصل تھی۔ اس نے ابوبشر متی اور ابونصر فارابی نیز اور لوگوں سے پڑھا تھا۔ اپنے فن میں یگانۂ روزگار تھا"[۳]۔

اسی طرح بیہقی تتمہ صوان الحکمۃ میں لکھتا ہے:

"وہ حکیم کامل تھا اور ابونصر فارابی کے افضل تلامذہ میں سے تھا۔ اس کی تصانیف میں بہت سی کتابیں ہیں۔ وہ ارسطو کی کتابوں کی شرح کیا کرتا تھا نیز فارابی کی کتابوں کا اختصار کیا کرتا تھا"[۴]
غالباً ۳۳۰ھ میں اس کی تعلیم مکمل ہو چکی تھی اس لیے وہ ترکِ وطن کر کے فارابی کے ساتھ شام نہیں گیا۔ مگر

(۱) طبقات الاطبا، جلد ثانی، ص ۱۳۴ (۲) ایضاً، ص ۱۳۴ (۳) طبقات الاطبا جلد اول، ص ۲۳۵ (۴) تتمہ صوان الحکمہ، ص ۹۰

اس کا چھوٹا بھائی ابراہیم بن عدی فارابی کا خاص شاگرد اور رفیق سفر تھا۔ چنانچہ بیہقی لکھتا ہے:

"ابراہیم بن عدی یحییٰ بن عدی کا چھوٹا بھائی تھا۔ ابراہیم ابو نصر فارابی کا شاگرد خاص تھا۔ اور ہمیشہ اس کے ساتھ رہتا تھا۔ اسی نے فارابی کی تصانیف کو مدون کیا"[۱]

ابراہیم بن عدی فارابی کے ہمراہ بغداد سے شام گیا اور حلب میں فارابی نے اسی کے لیے ارسطو کی کتاب البرہان کی شرح بطور تعلیقات لکھی تھی۔

فارابی بغداد میں ابوبشر متی کے انتقال کے بعد دو سال سے زیادہ نہ رہ سکا۔ اور آخر ۳۳۰ھ میں شام چلا گیا۔ دمشق میں وہ بڑی بے سروسامانی کے عالم میں پہنچا۔ اور عرصہ تک کس مپرسی کا شکار رہا مگر علم وفضل چھپے نہیں رہتے۔ کچھ دن بعد اس کے تبحر علمی کا شہرہ دور دور پھیل گیا۔ اور جوق در جوق طالبان علم وحکمت آ آ کر اس کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کرنے لگے۔ ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے:

"فارابی (شروع میں) بڑا ضعیف الحال اور گمنام تھا...... اسی طرح ایک عرصہ تک رہا۔ مگر (بعد میں) اس کی شان بڑھ گئی۔ علم وفضل ظاہر ہوگیا۔ تصانیف کی شہرت ہوگئی اور بکثرت شاگرد ہو گئے"[۲]

لیکن تاریخ نے اس کے ان شاگردوں کے نام محفوظ نہیں رکھے۔

فارابی کے معنوی شاگردوں میں سب سے نمایاں نام شیخ بوعلی سینا کا ہے۔ بیہقی لکھتا ہے:

"اور ابوعلی ابن سینا فارابی کی تصانیف کا شاگرد (معنوی شاگرد) اور خوشہ چین (تھا)"[۳]

خود شیخ اس بات کا معترف ہے کہ وہ ارسطو کی مابعد الطبیعیات کے سمجھنے سے مایوس ہو چکا تھا لیکن خوش قسمتی سے اسے فارابی کی "اغراض مابعد الطبیعہ" مل گئی جس کی مدد سے یہ مشکل فن بھی پانی ہوگیا (اس کی تفصیل آگے آئے گی)۔ شیخ کے دشمنوں کا یہ بھی خیال تھا کہ شیخ کی تصانیف فارابی کی مصنفات کا سرقہ ہیں۔ اور اسی لیے اس نے امیر نوح بن منصور کی لائبریری سے (جس میں حکماء سابقین کی کتابوں کے علاوہ فارابی کی مصنفات بھی موجود تھیں) استفادہ کرنے کے بعد اسے جلا دیا تھا"[۴]

---

(۱) تتمہ صوان الحکمہ، ص ۲۰ ۱ (۲) طبقات الاطبا جلد ثانی، ص ۱۳۴

(۳) تتمہ صوان الحکمہ، ص ۰۱ (۴) ایضاً ص ۴۳

فلسفہ کے عہدِ حاضر سے پہلے عام طور پر یہ خیال تھا کہ فلسفی صرف چار گزرے ہیں: قدما میں ارسطو اور اسکندر افرودیسی اور متاخرین: حکماء اسلام میں ابو نصر فارابی اور بو علی سینا۔ بیہقی کہتا ہے۔

"کہا جاتا ہے کہ حکیم صرف چار ہوتے ہیں: دو اسلام سے پہلے اور دو ارسطو اور اسکندر افرودیسی ہیں اور دو اسلام میں اور وہ ابو نصر فارابی اور ابو علی ابن سینا ہیں۔"[1]

خود فارابی کا خیال تھا کہ وہ صرف ارسطو سے کمتر ہے ورنہ اس کے پایہ کا فلسفی دنیا میں پیدا نہیں ہوا۔ ابن ابی اصیبعہ نے اس سے نقل کیا ہے:

"فارابی سے پوچھا گیا آپ زیادہ عالم ہیں یا ارسطو تو کہا اگر میں ارسطو کا زمانہ پاتا تو اس کا سب سے بڑا شاگرد ہوتا۔ یہ بھی ذکر کیا جاتا ہے کہ فارابی نے کہا ہے کہ میں نے ارسطو کی "کتاب السماع" کو چالیس مرتبہ پڑھا ہے اور میرا خیال ہے مجھے ابھی اس کے پڑھنے کی اور ضرورت ہے۔"[2]

قدیم ترین مورخ جس کے یہاں فارابی کا حوالہ ملتا ہے مشہور مورخ مسعودی ہے۔ وہ کتاب التنبیہ والاشراف میں جسے اس نے فارابی کی وفات کے صرف چھ سال بعد تصنیف کیا تھا کہتا ہے کہ ابراہیم مروزی کے شاگردوں ابو محمد ابن کرنیب اور ابو بشر متی بن یونس کے بعد مدرسہ فلسفہ کی ریاست فارابی کے حصہ میں آئی۔ نقل التعلیم فی ایام عمر بن عبد العزیز من الاسکندریہ الی انطاکیہ ثم انتقاله الی حران فی ایام المتوکل وانتهی ذالک فی ایام المعتضد الی قویری ویوحنا بن حیلان... وابراهیم المروزی ثم الی ابی محمد ابن کرنیب ابو بشر متی بن یونس تلمیذ ابراهیم المروزی ... ثم الی ابی نصر محمد بن الفارابی تلمیذ یوحنا بن حیلان وکانت وفاته بدمشق الخ[3]

حال ہی میں (دسمبر ۱۹۵۸ء میں)، علی گڑھ میں جو مسعودی کی ہزار سالہ یادگار منائی گئی تھی اس کے موقع پر مسٹر ڈی ایم۔ ڈنلپ نے ایک مقالہ پڑھا تھا جس میں یہ ثابت کیا تھا کہ مسعودی کی نایاب کتاب "فنون المعارف وماجری فی الدهور السوالف" کا اکثر مواد فارابی کی تصانیف سے ماخوذ تھا بالخصوص اس کا وہ جزء جو یونان میں طبیعی فلسفہ کے اجتماعی فلسفہ میں منتقل ہونے سے متعلق تھا وہ فارابی کی

(۱) تتمہ صوان الحکمۃ، ص ۱۶ (۲) طبقات الاطبا، جلد ثانی ص ۱۳۶ (۳) کتاب التنبیہ والاشراف للمسعودی، ص ۱۲۲

کتاب "المدینۃ الفاضلۃ" پر جس کا ملخص ڈیٹریسی نے آراء اہل المدینۃ الفاضلہ کے نام سے شائع کیا ہے، مبنی تھا۔
مسعودی کے بعد مشہور جغرافیہ نویس و سیاح ابن حوقل نے فارابی کے فضل و کمال کا حوالہ دیا ہے وہ "ویسج" کے ذکر میں کہتا ہے:

"ویسج بھی فاراب کے شہروں میں سے تھا۔ وہیں کا باشندہ ابونصر فارابی تھا جو منطق کی بہت سی کتابوں کا مصنف ہے جس نے قدماء فلاسفہ کی بہت سی کتابوں کی تفسیر کی ہے اور جو اس علم منطق میں ہمارے زمانہ کے تمام حکماء سے بڑھ کر ہے"[1]۔

ابن حوقل کے بعد ابن الندیم نے الفہرست میں جسے اس نے فارابی کی وفات کے اڑتیس سال بعد ۳۷۷ھ میں مرتب کیا تھا، فارابی کی عظمت فکر کا ذکر کیا ہے:

"ابونصر محمد بن محمد بن طرخان ..... علم منطق اور علوم قدیمہ (یونانی فلسفہ و حکمت) کے پیشوایان فن میں سے ہے"[2]۔

پانچویں صدی کے آغاز میں تاریخ اسلام کا فلسفی "شیخ بو علی سینا تھا جو" حکماء اسلام" کا گل سرسبد ہے وہ اپنی خود نوشت سوانح عمری میں اس بات کا معترف ہے کہ ارسطو کی مابعد الطبیعہ اگر اس نے سمجھی تو فارابی کی " اغراض مابعد الطبیعہ " کی مدد سے۔ ابن ابی اصیبعہ اس سے نقل کرتا ہے:

" پھر میں نے "الہیات کی طرف توجہ کی اور (ارسطو کی) "کتاب مابعد الطبیعہ" کو پڑھا، لیکن اس کے مضامین کو نہ سمجھ سکا اور مصنف کا مقصد میرے لیے ناقابل فہم ہی رہا یہاں تک کہ میں نے اس کا چالیس بار مطالعہ کیا اور وہ مجھے حفظ ہو گئی مع ہذا نہ میں اسے سمجھ سکا نہ اس کا مقصد معلوم کر سکا۔ آخر کار میں مایوس ہو گیا اور میں نے سوچا کہ اس کتاب کے سمجھنے کی کوئی شکل نہیں ہے۔ ایک دن میں شام کے وقت کتب فروشوں کے بازار سے گزر رہا تھا دیکھا کہ ایک دلال کے ہاتھ میں ایک کتاب ہے جس کے لیے وہ آواز لگا رہا ہے اس نے یہ کتاب مجھے دکھائی مگر میں نے بڑی سختی سے لوٹا دیا کیونکہ میرا خیال تھا کہ اس علم میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ دلال بولا کہ اسے خرید لیجیے کیونکہ یہ بہت سستی ہے

---

(۱) کتاب صورۃ الارض لابن حوقل، ص ۳۹۱
(۲) الفہرست لابن الندیم، ص ۳۶۸

میں اسے آپ کو تین درہم میں دوں گا۔ کیونکہ اس کے مالک کو اس کی قیمت کی ضرورت ہے۔ میں نے خرید لیا۔ اب جو دیکھتا ہوں تو وہ فارابی کی کتاب "اغراض ما بعد الطبیعۃ" ہے میں گھر لوٹا اور جلد جلد اسے پڑھا تو فوراً ہی میرے ذہن پر اس کتاب (ما بعد الطبیعیات ارسطو) کے اغراض و مقاصد منکشف ہو گئے۔ کیونکہ کتاب تو مجھے حفظ ہی تھی۔ اس سے مجھے بڑی مسرت ہوئی اور دوسرے شکر یاری میں میں نے بہت کچھ فقیروں کو صدقہ دیا۔"(۱)

اس کے مطالعہ کے بعد بوعلی سینا کو فارابی کی کتابوں کا اشتیاق ہوا اور جب امیر نوح بن منصور نے اسے اپنے کتب خانہ کے دیکھنے کی اجازت دی تو اس نے وہاں خصوصیت سے فارابی کی کتابوں کو دیکھا اور ان سے استفادہ کیا چنانچہ بیہقی لکھتا ہے:

"پس بوعلی سینا نے وہاں ایسی کتابیں دیکھیں کہ لوگوں کے کانوں میں ان کے نام بھی سننے میں نہ آئے تھے۔ یہ کتابیں فارابی وغیرہ کی تھیں۔ پس شیخ نے ان کتابوں کو پڑھا اور ان سے استفادہ کیا۔"(۲)

پانچویں صدی کے وسط میں قاضی صاعد اندلسی فارابی کے علم و فضل کی تعریف میں رطب اللسان ہے:

"فلاسفہ اسلام میں سے ابونصر محمد بن محمد بن نصر الفارابی بھی ہے جو حقیقۃً فیلسوف المسلمین ہے ...... وہ تمام حکمائے اسلام سے اس باب میں گوئے سبقت لے گیا اور کتب حکمت کی تحقیق کا حق ادا کر دیا۔ اس نے ان کے غوامض کی شرح کی اور ان کے اسرار و رموز کو منکشف کر دیا۔ ...... ایسی کتابوں میں جن کی عبارت صحیح ہے اور اشارات لطیف ہیں۔ ...... اس طرح اس موضوع پر اس کی تصانیف رتبہ اعلیٰ و درجہ قصویٰ پر پہنچ گئیں ان کے علاوہ علوم کے شمار اور ان کے مقاصد کی روشناسی کے موضوع پر اس کی ایک بہت عمدہ کتاب ہے جس کی طرف اس سے پہلے کسی کا دھیان نہیں گیا تھا اور کسی نے اس انداز پر کتاب لکھی تھی۔ طلبہ اس کے مطالعہ اور استفادہ کرنے سے بے نیاز نہیں ہو سکتے۔ اس نے افلاطون اور ارسطو کے فلسفی نظاموں کے اغراض و مقاصد پر بھی ایک کتاب لکھی ہے جو علوم فلسفیہ میں اس کے فضل و کمال اور فنون حکمت میں اس کی

---

(۱) طبقات الاطباء جلد ثانی، ص ۳-۴ (۲) تتمہ صوان الحکمہ، ص ۳۴

کاوش تحقیق کی شاہد ہے۔ میرے علم میں فلسفہ کے طالب علم کے لیے اس سے زیادہ مفید کتاب اور نہیں ہے ...... اس کے علاوہ اس نے الٰہیات اور سیاسیات پر بھی دو کتابیں لکھی ہیں۔ جن کی نظیر نہیں ہے۔ ان میں سے ایک "السیاسۃ المدینہ" کے نام سے اور دوسری "السیرۃ الفاضلہ" کے نام سے مشہور ہے۔

پانچویں صدی کے آخر میں جب امام غزالی نے فلاسفہ کا رد لکھنا چاہا تو اس کے لیے ارسطو کو منتخب کیا۔ لیکن مصنفات ارسطو کے تراجم میں شدید اختلاف تھا اس لیے انہوں نے فلسفہ کی تردید و ابطال کے لیے انہیں شروح و تراجم کو لیا جو فارابی اور ابن سینا کی طرف منسوب تھے۔

"پھر ارسطو کی کتابوں کے مترجمین کا کلام تحریف و تبدیل سے خالی نہیں ہے ...... فلاسفۂ اسلام میں (کتب ارسطو) کی نقل و تحقیق میں سب سے زیادہ قابل اعتماد ابونصر فارابی اور ابن سینا ہیں۔ اس لیے جو کچھ انھوں نے اختیار کیا ہے اور جسے انہوں نے صحیح سمجھا ہے (یونانی فلسفہ کے ابطال میں) ہم اسی پر اقتصار کریں گے۔"[2]

چھٹی صدی کے آغاز میں ابن باجہ (المتوفی ۵۳۳ھ) مغرب (اندلس - اسپین) کا بہت بڑا فلسفی تھا جو بقول دی بوائر مابعد الطبیعیات میں بڑی حد تک فارابی کا متبع تھا۔ لیکن سب سے زیادہ وہ فارابی کے "مدینہ فاضلہ" سے متاثر ہوا اور اسی کے زیر اثر اس نے "تدبیر المتوحد" لکھی۔ رینان (RENAN) کہتا ہے کہ فلسفہ سیاسیات میں ابن باجہ پر فارابی کا اثر بہت زیادہ نمایاں ہے (مزید تفصیل آگے آئے گی)۔

لیکن چھٹی صدی کا سب سے بڑا اندلسی فلسفی ابن رشد ہے جس نے قرون وسطیٰ کے یورپی فلسفہ کو خصوصیت سے متاثر کیا۔ اس نے واضح طور پر بتایا کہ فارابی نے ارسطاطالیسی منطق پر کیا اضافے کیے تھے۔ اس موضوع پر ابن رشد نے دو کتابیں لکھی تھیں:- (۱) مقالہ فی التعریف بجہۃ نظر ابی نصر فی کتبہ الموضوعۃ فی صناعۃ المنطق التی بایدی الناس وبجہۃ نظر ارسطوطالیس فیہا (۲) کتاب فیما خالف ابونصر لارسطوطالیس فی کتاب البرہان من ترتیبہ وقوانین البرہان والحد۔

چھٹی صدی کے وسط میں ظہیر الدین بیہقی نے تتمہ صوان الحکمہ مرتب کی اس کے اندر فارابی کے ذکر میں لکھتا ہے:

---

(۱) طبقات الامم: ص ۵۴-۵۵ (۲) تہافت الفلاسفہ ۳۶-۳۷ (۳) طبقات الاطبا جلد ثانی ص ۱۳۵

"الشیخ ابونصر الفارابی .... اور وہ "معلم ثانی" کے لقب سے ملقب ہے۔ حکماء اسلام میں اس سے قبل اس سے بڑھ کر اور کوئی نہیں ہوا[1]۔"

ساتویں صدی میں ابن القفطی نے "اخبار العلماء باخبار الحکماء" کے اندر فارابی کا ان الفاظ سے تعارف کرایا:

"محمد بن محمد بن طرخان ابونصر الفارابی الفیلسوف .... بلا کسی اختلاف کے "فیلسوف المسلمین" کہلانے کا مستحق ہے[2]۔"

اسی طرح ابن ابی اصیبعہ اس کے بارے میں لکھتا ہے:

"ابونصر فارابی ...... وہ کامل فیلسوف اور اپنے فن کا فاضل امام تھا۔ اس نے علوم حکمیہ میں اتقان کامل اور علوم ریاضیہ میں دستگاہ عالی بہم پہنچائے تھے[3]۔"

ساتویں صدی ہی میں ابن خلکان نے وفیات الاعیان (تاریخ ابن خلکان) مرتب کی اس میں فارابی کے فضل و کمال کے بارے میں لکھا:

"ابونصر محمد بن طرخان بن اوزلغ الفارابی ..... منطق و موسیقی اور دیگر علوم کا کثیر التصانیف مصنف ہے۔ وہ مسلمانوں میں سب سے بڑا فلسفی ہے۔ ان میں (فلاسفۂ اسلام میں) کوئی ان فنون میں اس کے مرتبہ کو نہیں پہنچا۔ اور شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا نے جس کا ذکر پہلے آچکا ہے اسی کی کتابوں کو پڑھا اور اسی کے کلام سے اپنی تصانیف میں استفادہ کیا[4]۔"

ابن الاثیر نے "تاریخ کامل" کے اندر سنہ ۳۳۹ھ کے واقعات کے ضمن میں اس کا حال لکھا ہے:

"اس سن (سنہ ۳۳۹ھ) میں ابونصر فارابی نے وفات پائی جو حکیم، فلسفی اور ان فنون (علوم حکمیہ) میں صاحب تصانیف تھا[5]۔"

نویں صدی میں ابن خلدون نے اپنی تاریخ مرتب کی اس کے مقدمہ میں چھٹی فصل علوم کی تاریخ پر ہے۔ علوم عقلیہ کی تاریخ کے سلسلے میں لکھتا ہے کہ جب یونانی علوم عربی زبان میں منتقل ہو گئے تو مسلمان اہل نظر نے یونانی فلسفہ پر تنقیدی نظر ڈالی اور ان میں سب سے افضل فارابی ہے:

---

(۱) تتمہ صوان الحکمہ، ص ۱۶ (۲) اخبار العلماء باخبار الحکماء، ص ۱۸۲ (۳) طبقات الاطباء جلد ثانی، ص ۱۳۴

(۴) وفیات الاعیان جلد ثانی، ص ۷۶ (۵) کامل لابن الاثیر جلد ثامن، ص ۱۶۳

"یونانی علم وحکمت کے تراجم پر مسلمانوں میں سے صاحب نظر حضرات نے غور وفکر کیا اوران فنون میں درجہ حذاقت حاصل کیا ...... انہوں نے بہت سے مسائل میں معلم اول (ارسطو) کی رایوں سے اختلاف کیا ...... اوران علوم میں کتابیں مدون کیں اوران علوم میں اپنے پیروؤں سے بڑھ گئے اور ملت اسلامیہ کے اندر اکابر فلاسفۂ اسلام میں سے ابونصر فارابی ہے"[1]۔

متاخرین میں وہ "المعلم الثانی" کے نام سے مشہور ہے (معلم ثالث شیخ بوعلی سینا کہلاتا ہے) اور اس کے لیے بڑے دل خوش کن افسانے تراش لیے گیے ہیں مثلاً ارسطو کی مصنفات کے تراجم مسخ شدہ صورت میں تھے لہذا سامانی امیر منصور بن نوح کے ایما سے فارابی نے ان تراجم کی مدد سے فلسفہ و حکمت کا ایک مجموعہ "التعلیم الثانی" کے نام سے مرتب کیا۔ اس لیے فارابی "المعلم الاول" کہلاتا ہے۔ یہ بھی افسانہ تراشا گیا کہ شیخ بوعلی کی شفا اسی "التعلیم الثانی" سے ماخوذ ہے اور یہ کہ شیخ نے اس سے استفادہ کرنے کے بعد اس کتب خانہ میں آگ لگا دی جس میں یہ کتاب موجود تھی۔ اگرچہ طاش کبری زادہ (مفتاح السعادہ) میں اور حاجی خلیفہ (کشف الظنون میں) نے اس افسانہ پر سخت تنقید کی ہے مگر اس سے فارابی کی عظمت وجلالت ، وعوام میں مقبولیت کا اندازہ ہوتا ہے۔

پھر جس طرح حدیث میں امام بخاری اورامام مسلم اور فقہ میں امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف "شیخین" کہلاتے ہیں اسی طرح فلسفہ وحکمت میں "شیخین" کا مصداق فارابی اور بوعلی سینا ہیں[2]۔ مثلاً ملاحسن "شرح سلم العلوم" کے اندر "علم باری" کے باب میں مختلف مذاہب کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:
"وفی الاحتمال الثالث اعنی شق الانقسام یتحقق مذهب ارسطو والشیخین ابی علی وابی نصر"[3]۔ دوسری جگہ اس "شیخین" کی وضاحت کرتے ہیں: "اقتصر الشارح علی ذکر مذهبین وهما مذهب الشیخین والثانی مذهب افلاطون الالهی"[4]۔

اسی طرح مولانا فضل حق خیرآبادی قاضی مبارک کے حاشیہ میں لکھتے ہیں: "اقتصر الشارح علی ذکر مذهبین احدهما مذهب الشیخین والثانی مذهب افلاطون الالهی"[5]۔

(۱) مقدمہ ابن خلدون، ص ۴۰۱ (۲) مثلاً صدرالدین شیرازی المتوفی ۱۰۵۰ھ شرح ہدایۃ الحکمۃ (الموسوم بہ صدرا) میں لکھتا ہے "والثالث مذهب ارسطو ومن تابعه کالشیخین ابی نصر وابی علی" (ص ۵۸)۔ (۳) شرح سلم از ملاحسن، ص ۱۱
(۴) ایضاً، ص ۱۵ (۵) حاشیہ قاضی مبارک از مولانا فضل حق خیرآبادی ص ۲۰

فارابی کی مقبولیت مشرق ہی تک محدود نہیں رہی بلکہ مغرب بھی اس سے متاثر ہوا اور عرصہ دراز تک وہ یورپ میں انسانی فکر کے مشاہیر عباقرہ میں محسوب ہوتا رہا ۔ بارھویں صدی میں یوحنا اشبیلی نے اس کی " احصار العلوم " قسطالی زبان میں ترجمہ کی اور اسی ترجمہ سے ڈومنیکوس گنڈی سالینوس (DOMINICUS GUNDISSALINUS) نے اپنی (DIVISIONE PHILOSOPHIAE) مرتب کی ۔ اسی طرح ونسے ڈی بودے (VINCET DE BEAUVAIS) نے یوحنا اشبیلی کے قسطالی ترجمہ احصار العلوم (SPECULUM DOCTRINALE) میں استفادہ کیا ۔

بارھویں صدی کے نصف آخر میں جیرارڈ آف کریمونا (۱۱۱۴ - ۱۱۸۷) نے جو قرون وسطیٰ کا سب سے بڑا مترجم ہے ۔ دیگر فضلائے اسلام کی مصنفات کے ساتھ فارابی کی احصار العلوم کا لاطینی میں ترجمہ کیا ۔ جیرارڈ کا شاگرد ڈینیل آف مورلے (DANIEL OF MORLAY) عربی فلسفہ و حکمت کے دوسرے لاطینی تراجم کے ساتھ احصار العلوم کا ترجمہ بھی انگلینڈ لے گیا اور اس طرح انگلستان اس کتاب سے واقف ہوا ۔

چودھویں صدی میں کالنیموس بن کالنیموس یہودی (المتوفی ۳۲۸ھ) نے فارابی کی کتاب العقل والمعقول، کتاب ماینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفۃ اور احصار العلوم کا عبرانی زبان میں ترجمہ کیا ۔

۱۶۳۳ء میں فارابی کی مصنفات کے لاطینی تراجم کا ایک مجموعہ پیرس سے شائع ہوا ۔

قرون وسطیٰ کا مشہور انگریز مفکر و فلسفی راجر بیکن (۱۲۱۴ - ۱۲۸۰) فارابی کی مصنفات سے خاص طور سے متاثر ہوا وہ اپنی کتاب میں دیگر مشاہیر فلاسفہ و مفکرین کے ساتھ فارابی کا بھی ذکر کرتا ہے ۔ مثلاً اس کا یہ خیال کہ " عقل فعال بنیادی طور پر نفس انسانی سے مختلف ہے " یقیناً فارابی سے ماخوذ ہے ۔

البرٹ دی گریٹ (۱۲۰۶ - ۱۲۸۰) مصنفات ارسطو کو دیگر مسلمان فلاسفہ کے ساتھ فارابی کی کتابوں کی مدد سے سمجھا کرتا تھا ۔

یہودی فلسفی موسیٰ بن میمون (۱۱۳۵ - ۱۲۰۴) کا یہ کہنا کہ " نبوۃ ایک فیض ہے جس کا باری تعالیٰ کی جانب سے عقل فعال کے ذریعہ قوت ناطقہ پر اور اس کے ذریعے قوت متخیلہ پر فیضان ہوتا ہے " فارابی کے اس قول سے ماخوذ ہے جو اس نے وحی نبوت کے باب میں آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ میں لکھا ہے ۔

اسی طرح ٹامس اکوئناس (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴) کا فلسفہ دوسرے حکمار اسلام کے فکری نظاموں کے

---

(۱) آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ، ص ۷۴ - ۷۶

ساتھ فارابی کے افکار پر مبنی ہے۔ بالخصوص نظریۂ معرفت میں اس کا اعتماد ارسطو سے زیادہ فارابی پر ہے۔ رابرٹ ہامنڈ کہتا ہے کہ سینٹ ٹامس نے وجود باری تعالیٰ پر سببیت اور حدوث کے ذریعہ جو دلائل قائم کیے ہیں وہ فارابی کے قائم کردہ دلائل کا باز اعادہ ہیں۔ اس کی تصدیق سینٹ ٹامس کی (SUMMA THEOLOGIAE) اور فارابی کے "عیون المسائل" کے تقابلی مطالعہ سے ہو سکتی ہے۔

اس طرح نہ صرف یہ کہ فارابی قرون وسطیٰ کے مسیحی فلاسفہ اور علمائے دینیات ہی میں مقبول تھا بلکہ اس نے ان کے افکار کی تشکیل میں بھی بڑا حصہ لیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عہد حاضر کے مستشرقین باوجود اسلامی ثقافت کے ازدرار کے فارابی کی عظمت سے منکر نہیں ہو سکے۔ چنانچہ اگناتس گولڈزیہر کہتا ہے:

"فارابی (سنہ وفات ۹۵۰ء) بحیثیت حقیقی ارسطا طالیس کے معلم ثانی کہا گیا ہے اور منطقی تصانیف کی تحقیقات کی وجہ سے خاص طور پر نمایاں ہے اور جس نے منطق کے مواد کو خصوصاً اس کے قیاسی حصے کو اور زیادہ نشو و نما دی ہے ...... یہ ابن سینا نہیں تھا جیسا کہ بہت سے لوگ مانتے ہیں بلکہ الفارابی تھا جس نے پہلے پہل اس پریشانی دارسطو کی قدامت عالم کی تعلیم، اور دینیات کے تخلیق فی الزمان کے عقیدہ میں تصادم) کے مقابلے سے رہائی کی صورت ...... تلاش کی ...... اس نے اصطلاح عقل فعال کو ارسطو کے اپنے اس قول میں اختیار کردہ معنوں سے بالکل مختلف معنوں میں استعمال کیا ہے"[1]۔"

ڈاکٹر کارادی فو اپنی کتاب "ابن سینا" میں فارابی کی عظمت فکر کے بارے میں لکھتا ہے:

"A REALLY POWERFUL AND SINGULAR PERSONAGE.... MORE FACINATING THAN AVECINNA, MORE IMPETUOUS AND DARING IN HIS INTELLECTUAL FLIGHT, MORE AGILE IN HIS RETORTS. HIS THOUGHTS USUALLY ATTAIN THE ELEVATION OF LYRIC. (M. WULFE: HISTORY OF MEDIEVAL PHILOSOPHY, P 230)

---

(۱) قرون وسطیٰ کا اسلامی فلسفہ، ص ۲۲-۲۴

(فارابی کی واقعی ایک قوی اور منفرد شخصیت تھی . . . . . جو ابن سینا سے زیادہ دل کش و جاذب توجہ ہے، جو اپنی سرعت فہم و ذکاء اور پرواز تخیل میں اس سے کہیں زیادہ ناصبور اور جری الاقدام ہے اور جو اپنے اندر صفات میں اس سے زیادہ مسکت و تیز ہے۔ اس کے افکار عموماً عظمت شعر کی بلندی تک پہنچ جاتے ہیں)

دی بوائر اپنی کتاب "تاریخ فلسفہ اسلام" میں لکھتا ہے

"وہ منطقی مابعد الطبیعی مسائل جن کی تمہید کندی وغیرہ نے اٹھائی تھی اپنے نقطۂ کمال پر رازی کے ہم عصر ابو نصر محمد ابن محمد ابن طرخان ابن از لغ الفارابی کے یہاں پہنچے(۱)"۔

دوسری جگہ اس کے علمی کمال کے ضمن میں لکھتا ہے:

"اب اگر ہم فارابی کے نظام پر مجموعی نظر ڈالیں تو وہ مدلل روحانیت یا زیادہ صحیح لفظوں میں عقلیت ہے(۲)"۔

اسی طرح ڈی ولف اس کے بارے میں لکھتا ہے:

"ALFARABI (+950) THE GREATEST ARABIAN PHILOSOPHER PRIOR TO AVECINNA. HE NOT ONLY TRANSLATED BUT INTERPRETED AND EXTENSIVELY ANNOTATED GRECIAN PHILOSOPHERS .... AMONG THOSE (BOOKS) ON LOGIC, WHICH TESTIFY TO HIS PROFOUND KOWLEDGE OF ARISTOTLE, ARE HIS COMMENTARY ON THE POSTERIOR ANALYTICA, A TREATISE DE ORTU SCIENTIARIEM AND ANOTHER DE INTELLECTU ET INTELLIGIBILI, OFTEN QUOTED IN THE MIDDLE AGES. (DE WUFFE: HISTORY OF MEDIEVAL PHILOSOPHY. P 229-230).

(الفارابی (المتوفی ۹۵۰ء) ابن سینا سے پیشتر سب سے بڑا عربی فلسفی تھا۔ اس نے یونانی فلسفہ

---

(۱) تاریخ فلسفہ اسلام دی بوائر مترجمہ سید عابد حسین، ص ۷۷ (۲) ایضاً، ص ۸۹

کی کتابوں کا صرف ترجمہ ہی نہیں کیا بلکہ بڑی شرح و بسط سے ان کی وضاحت بھی کی۔ منطق پر اس کی تصانیف میں جو کتابیں، اس کی ارسطو سے واقفیت تامہ پر دلالت کرتی ہیں "انالوطیقائے ثانی" (کتاب البرہان یا ابودیقطیقا) پر اس کی شرح نیز اس کی DE ORTU SCIENTRARIEM اور کتاب العقل والمعقول ہیں جن کے قرون وسطیٰ میں بکثرت اقتباسات نقل کیے جاتے تھے،

مشرق و مغرب میں اس غیر معمولی مقبولیت و قدرشناسی کی بنا پر فارابی "معلم ثانی" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور غالباً وہ بجا طور پر اس لقب کا مستحق ہے۔ معلم اول کا لقب ارسطو کو اور معلم ثالث کا لقب شیخ بو علی سینا کو دیا گیا ہے۔ (باقی آئندہ)

مظہر الدین صدیقی

انسانیت اسلام سے پہلے

بعثت نبوی کے وقت دنیا کی مذہبی، سیاسی اور اقتصادی حالت

اسلامی تعلیمات کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس مذہبی، سیاسی، اقتصادی اور تمدنی ماحول کو مدنظر رکھیں جس کے اندر اسلامی تحریک رونما ہوئی۔ جہاں تک اس زمانہ کی سیاسی حالت کا تعلق ہے اس وقت عرب کے آس پاس دو بڑی زبردست سلطنتیں قائم تھیں یعنی روم اور ایران۔ لیکن ان دونوں پر سیاسی اور اخلاقی زوال طاری تھا۔ ان کی باہمی جنگوں سے مہذب انسانیت کا ایک بڑا حصہ پامال اور عوام الناس کا امن وچین رخصت ہوچکا تھا۔ حجۃ اللہ البالغہ میں شاہ ولی صاحب نے اس زمانہ کے حالات کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ اتنا صحیح اور حقیقت پسندانہ ہے کہ ہم ان کی عبادت کو ہوبہو نقل کرتے ہیں۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں:

"جب ایرانیوں اور رومیوں کو مختلف اقوام پر حکومت کرتے صدیاں گزر گئیں اور انہوں نے دنیوی زندگی ہی کو اپنا مقصد بنالیا اور آخرت کو فراموش کر بیٹھے اور شیطنت ان پر غالب آگئی تو ان کی زندگی کا حاصل یہ بن گیا کہ عیش کے دن گزاریں۔ چنانچہ ان میں سے ہر شخص داد عیش دینے لگا۔ ان کے اس طرز زندگی کو دیکھ کر دنیا کے ہر گوشہ سے علماء اور سائنسدان ان کے گرد جمع ہونے لگے جو ان کے لیے سامان عیش مہیا کرنے کی غرض سے عجیب عجیب دقیقہ سنجیاں اور نکتہ آفرینیاں کرنے لگے اور نئے نئے اسباب زینت کی ایجاد و اختراع میں مصروف ہوگئے۔ سرمایہ پرست امرا کا یہ حال ہوگیا تھا کہ جس کسی کے پاس ایک لاکھ درہم سے کم مالیت کا پٹکا یا کلاہ ہوتا تھا اسے بخیلی کا طعنہ دیا جاتا تھا۔

ایسے ہی انہوں نے عالیشان سربفلک محل اعلیٰ درجہ کے آبزن نفیس حمام نظر افروز پائیں باغ سواری کے نمائشی جانور خدمت کے لیے خوبصورت غلام اور باندیاں اپنی زندگی کے لوازم بنالیے اور مقصد حیات صرف یہ سمجھ لیا کہ صبح و شام عیش ونشاط کی محفلیں ہوں۔ طرح طرح کے کھانے وسیع

دسترخوانوں پر بیٹھے ہوں اور وہ لباسِ فاخرہ پہنے ان پر بیٹھے ہوں۔ غرض ان ملوک ایران و روم کی داستانِ پاستان کہاں تک بیان کی جائے۔ تم اپنے زمانے کے بادشاہانِ دہلی کی جو حالت دیکھتے ہو، وہی ان ملوک ایران و روم کی حالت کا قیاس کرنے کے لیے کافی ہے۔

بادشاہوں اور امیروں کی اس عیاشانہ زندگی سے بہت سے خطرناک معاشی اور معاشرتی امراض پیدا ہو گئے جو حیاتِ معاشری کے ہر شعبہ میں داخل ہو گئے۔ ان سے نہ شہری محفوظ رہا نہ دیہاتی نہ امیر اور نہ غریب۔ اس ہمہ گیر مصیبت کا سبب یہ تھا کہ یہ سامانِ تعیش کثیر زرومال صرف کیے بغیر حاصل نہ ہو سکتا تھا اور ظاہر ہے کہ یہ مال کثیر کاشتکاروں اور تاجروں وغیرہ پر نئے ٹیکس لگانے اور پہلے کے لگے ہوئے ٹیکسوں میں اضافہ کیے بغیر حاصل نہ ہو سکتا تھا۔ پھر مصیبت بالائے مصیبت یہ کہ گراں بار ٹیکس لوگوں کو طرح طرح سے تنگ کر کے وصول کیے جاتے تھے۔ اگر وہ ٹیکس ادا کرنے سے انکار کرتے تھے تو ان کے خلاف فوجی کارروائی کی جاتی تھی۔ . . . .

اس اقتصادی بدحالی کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ٹیکس ادا کرنے اور اپنے اہل و عیال کا پیٹ پالنے کے سوا لوگ اور کسی امر کی طرف متوجہ ہی نہیں ہو سکتے تھے۔ چہ جائیکہ سعادتِ اخروی کے متعلق سوچ کر سکیں کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ سارے ملک میں ایک شخص بھی نہیں رہتا جو حصولِ معاش کی کش مکش یا عیش و عشرت کی دلفریبیوں سے نکل کر کائنات کی حقیقت اور اخلاقی سعادت کے بارے میں غور و فکر کر سکے۔"

آخر میں شاہ ولی اللہ صاحب لکھتے ہیں:

"جب یہ مصیبت بہت بڑھ گئی اور مرض نے شدت اختیار کی تو خدا تعالیٰ اور اس کے مقرب فرشتے ناراض ہوئے۔ اس وقت خدا تعالیٰ کی مشیت یہ ہوئی کہ اس مرض کا مادہ ہی کاٹ کر پھینک دیا جائے کیونکہ مرض لاعلاج حد تک بڑھ گیا تھا۔ چنانچہ اس غرض کے لیے خدا تعالیٰ نے حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا جو بالکل ان پڑھ تھے اور جنہوں نے کبھی ایرانی اور رومی لوگوں سے میل جول نہ رکھا تھا۔ اور نہ ان کی رسم و رواج اور طرزِ معاشرت اختیار کی تھی۔ انہیں رسوم صالح اور غیر صالح کے درمیان تمیز کرنے کا معیار قرار دیا اور ان کی زبان فیض ترجمان سے عجمیوں کی رسموں کی مذمت کروائی۔ اور دنیاوی زندگی میں انہماک اور اس پر اطمینان کر کے بیٹھ جانے کی خرابی ظاہر کی۔ ان کے دل میں ڈالا کہ جن اخلاق فاسدہ اور رسوم ردیہ کے عجمی عادی ہیں اور جن پر وہ فخر و مباہات کرتے ہیں وہ حرام ہیں۔ مثلاً ریشمی لباس، ارغوانی کپڑے، سنہرے اور رو پہلے برتن۔ سنہرے زیور اور ایسے کپڑے جن پر تصویریں

بنی ہوں۔ مکانوں پر نقش و نگار۔ خداوند تعالیٰ نے فیصلہ کیا کہ اس نبی کی حکومت کے ذریعہ سے قیصر و کسریٰ کی حکومت کو برباد کرے اور اس کی لیڈر شپ کے ذریعہ ان کی لیڈر شپ کو ختم کر دے۔ چنانچہ اس کے وجود سے کسریٰ ہلاک ہوگیا، اور پھر کوئی کسریٰ نہ ہوگا اور قیصر کی قیصریت ختم ہوگئی۔ اور پھر اس کا کوئی جانشین نہ ہو سکے گا۔

ساسانی حکمرانوں کے تحت زرتشتی مذہب اپنے عروج کی انتہا کو پہنچ گیا لیکن اس کی اخلاقیات کو گھن لگ چکا تھا۔ ایران کے مذہبی آتش کدے آباد تھے لیکن دلوں کے آتشکدے بجھ چکے تھے۔ اردشیر اور اس کے جانشین مذہبی یکسانیت پیدا کرنے کی غرض سے زردشتیوں کے سوا سارے مذاہب کی بیخ کنی کے درپے تھے۔ لیکن ان کا مقصد حاصل نہ ہو سکا۔ زمانہ مابعد کے ساسانیوں کے تحت ایرانی سلطنت فرقہ وارانہ نزاعات کی گرم بازاری حکمرانوں کی عیاشی امراء کے ظلم و ستم اور مذہبی طبقات کے غرور و تکبر میں بازنطینی سلطنت سے کسی طرح پیچھے نہ تھی۔ اس کے فرمانرواؤں کو الوہیت کا مرتبہ حاصل تھا وہ اپنی رعایا کی جان و مال اور عزت و آبرو پر پورا پورا اختیار رکھتے تھے۔ عوام بالکل بے زبان اور تمام حقوق سے محروم تھے۔ ان کی حیثیت بالکل غلاموں کی تھی۔

یورپ میں اسپین کی حالت بالخصوص نہایت ابتر تھی۔ امراء جنہیں رومی شہنشاہوں کے تحت تمام مناصب اور عہدے حاصل تھے ہر قسم کے محصول سے بری قرار دیے گئے۔ یہ لوگ نہایت شاندار محلات میں رہتے اور غلاموں اور کنیزوں کا ایک جم غفیر ان کی مشایعت کیا کرتا تھا۔ ان کا زیادہ وقت حماموں میں گزرتا جو بد اخلاقیوں کے اڈے بن گئے تھے۔ ان کی دولت و ثروت اور اعلیٰ معیارِ زندگی کے مقابلہ میں عوام الناس کی حالت نہایت شکستہ اور قابلِ رحم تھی۔ متوسط طبقے اور شہروں اور دیہاتوں کی آزاد آبادی رومیوں کے ظلم و ستم سے تنگ تھی۔ غلاموں کے ساتھ جانوروں کا سا سلوک کیا جاتا تھا۔ وحشی اقوام کے حملوں نے ملک میں اور زیادہ ابتری پھیلا دی۔ انہوں نے ہر طرف قتلِ عام اور تباہی کا بازار گرم کر دیا اور ہزاروں عورتوں بچوں اور پادریوں کو غلام بنا لیا۔

رومی سلطنت کی کیفیت اس سے بدتر تھی۔ جان بی فرتھ اسکوائر اپنی کتاب "قسطنطین اعظم" میں لکھتا ہے "یہ تو ہم پڑھ چکے ہیں کہ فرمانروائے سلطنت کی حیثیت بہ نسبت سابق کے اب بہت بدل گئی تھی۔ اب وہ ایک رومانی امپراطور یعنی مالک جنگ و پیکار یا سلطنت کا سب سے اعلیٰ مبارز نہیں رہا تھا بلکہ محلوں کا بادشاہ ہوگیا تھا۔ ایک مشرقی تخت نشین حکومت کے تکلفات اس میں پیدا ہو گئے تھے۔

ہم کی نظروں سے پوشیدہ رہتا تھا۔ سونے اور جواہرات سے مرصع لباس پہنتا تھا اور ہر چہار طرف جاہ و حشم کے سامان موجود رہتے تھے۔ رعایا کو تعلیم ہوتی تھی کہ شہنشاہ کا خیال جب دل میں یا ذکر زبان پر آئے تو اس کو انسان سے بڑھ کر معظم و محترم سمجھیں اور جب لوگ اس کے حضور میں حاضر ہوں تو نہایت ادب سے گھٹنے ٹیکتے ہوئے آگے بڑھیں۔

ہر زوال پذیر سلطنت کی مانند رومی سلطنت میں دفتریت کا پھیلاؤ بھی بہت بڑھ گیا۔ چنانچہ وہی مصنف جس کا حوالہ ہم پہلے دے چکے ہیں لکھتا ہے: "ہر ایسے حاکم کے پیچھے اہلکاروں کا ایک انبوہ کثیر ہوتا تھا۔ اور یہ ہی انتظام درجہ ادنیٰ سے لے کر اعلیٰ تک کے سررشتوں اور محکموں میں جاری تھا خود مختار بادشاہوں کو مجبوری ہوتی ہے کہ ماتحتوں کی ایک با اختیار اور تربیت یافتہ جماعت (بیورو کریسی) کے ذریعہ ملک پر حکومت کریں اور یہ سلسلہ حکام با اختیار کا ایک ایسے پھیلاؤ کا بھاری چٹان ہوتا ہے جس کے بوجھ میں محصول دینے والی رعایا دبی رہتی ہے کیونکہ اس عظیم الشان عمارت کو سنبھالے رکھنا ان ہی غریبوں کا کام ہوتا ہے۔" رومی بازنطینی سلطنت کے نظام محصول بندی کا ذکر بھی مصنف ان الفاظ میں کرتا ہے:

"خلاصہ یہ کہ اس سخت محصول بندی سے صوبہ جات کے زمیندار اور چھوٹے کاشتکار بالکل ہی فنا ہو گئے .... قسطنطین کے زمانے میں بالخصوص اس کے آخری دورِ حکومت میں اس بات کی شہادت بکثرت موجود ہے کہ صوبجات کے گورنر جس طرح چاہتے تھے رعایا کو لوٹتے تھے بلکہ معلوم ہوتا تھا کہ ان کو اجازت تھی کہ جس طرح چاہیں رعایا پر جبر کریں .... ظاہر ہے کہ اس محصول نے رعایا پر بڑی سختیاں پیدا کی تھیں۔ ہر ایک علاقے میں جس قدر سرمایہ پس انداز لوگوں کے پاس تھا وہ سب ختم ہو گیا اور کاشتکار بالکل تباہ ہو گئے ...."

غرض کہ ملکی واصلات اور خرچ کا جو طریقہ جاری تھا اور جہاں تک اس کا تعلق اراضی کی بابت مالگزاری سے تھا اس کے وضع کیے جانے کی غرض صرف یہ معلوم ہوتی تھی کہ ہر ایک علاقے کی دولت بالکل کھینچ لی جائے۔ اس سختی کی وجہ سے رعایا میں جات بندی کا طریقہ نکل آیا اور اس طریقہ کی سختیاں خزانہ شاہی کی ضروریات کے مطابق بڑھتی گئیں۔ اور آزاد کاشتکار جو پہلے کسی کے غلام نہ تھے نہ نوکر بالکل ہی بگڑنے لگے۔ جب مفلسی بڑھی تو امیروں کے غلام نہیں تو ادنیٰ رعیت بن کر کاشتکاری کرنے لگے۔ اور پھر یہ ادنیٰ پیشہ ان کی جات ہو گئی۔ یہ کاشتکار گو غلام نہ تھے لیکن اپنی نقل و حرکت پر قدرت نہ

رکھتے تھے جس وقت ان غریبوں کا حق ملکیت زمین سے اٹھ گیا تو پھر وہ سرولن کے نوکر اور بندے ہو گئے۔ اس حال میں جو کچھ زمین سے پیدا کرتے تھے اس کا ایک مقررہ حصہ مالک کو دیتے تھے۔ اس کے علاوہ جہاں کہیں مالک کی سکونت ہوتی وہاں جا کر چند مقررہ ایام تک بیگار میں کام کرتے تھے غرض ان کاشتکاروں کی حالت جن کو کولونس کہتے تھے رفتہ رفتہ ایسے غلاموں کی ہو گئی جن کو پوری آزادی نہ ملی ہو بلکہ غلامی اور آزادی کی درمیانی حالت میں ہوں۔ دوسرے لفظوں میں یہ سمجھیے کہ کہ اب وہ محض سرف (SERF) رہ گئے تھے یعنی ایسے کاشتکار ہو گئے تھے جن کا تعلق کسی طرح زمین سے جس پر وہ کام کرتے تھے جدا نہیں ہو سکتا تھا۔ گویا زمین کے ساتھ اشیائے غیر منقولہ میں ان کا بھی شمار تھا۔ ان کاشتکاروں کی بابت لکھا جاتا تھا کہ وہ زمین کے ساتھ شامل ہیں۔ ان غریبوں کو اپنی حالت بہتر کرنے یا اپنی اولاد کی مدد کرنے کا مطلق موقع حاصل نہ رہا تھا۔ صرف ایک صورت اس حالت سے نجات کی تھی اور وہ یہ تھی کہ فوج میں بھرتی ہو جائیں۔"

طبقہ واریت

ہندوستان میں جب آریا حملہ آور پنجاب سے آگے بڑھے تو ان کے مذہبی طبقات نے مفتوحہ آبادی کو الگ تھلگ رکھنے کے لیے نہایت سخت قواعد وضع کیے۔ اگر مفتوحہ آبادی کا کوئی فرد فاتح طبقہ کے کسی شخص کو چھو لیتا تو اس کو مذہباً ناپاک خیال کیا جاتا تھا۔ اعلیٰ ذاتوں کے مذہبی رسوم و شعائر شودروں کے لیے بالکل ممنوع تھے۔ شودروں کو یہ اجازت تو ضرور تھی کہ وہ اپنے آباؤ اجداد کی یاد میں قربانیاں کریں لیکن ان مراسم میں کوئی حصہ نہیں لے سکتا تھا۔ اور اگر لیتا تو اسے سخت سزاؤں کا مستوجب قرار دیا جاتا تھا۔ اگر کوئی شودر کسی برہمن کو وید پڑھتے سن لیتا تو اس کے کانوں میں پگھلا ہوا سیسہ ڈالا جاتا تھا۔ اگر وہ کسی برہمن کی نشست پر بیٹھ جاتا تو اسے گرم لوہے سے داغ دیا جاتا۔ کوئی شودر اونچی ذات والوں میں شادی بیاہ نہیں کر سکتا تھا۔ اور نہ طبقہ اعلیٰ کے کسی فرد کو یہ اجازت تھی کہ وہ شودروں میں شادی بیاہ کرے۔

ایران میں مسلمانوں کے داخلہ سے قبل محصولات کا جو نظام رائج تھا اس سے ایرانیوں کی طبقہ وارانہ ذہنیت صاف عیاں ہوتی ہے۔ خسرو نوشیرواں کی اصلاحات کے مطابق ایران میں عام آبادی کو دو محصول ادا کرنے پڑتے تھے۔ ایک خراج یعنی محصول زمین دوسرے گزیت یعنی جزیہ۔ لیکن ایران کے سات بڑے خاندان جن میں شاہی خاندان بھی شامل تھا ان محصولوں سے مستثنیٰ تھے۔

اسی طرح امرائے عظام جنہیں العظار کہا جاتا تھا۔ انہیں بھی دونوں محصولوں سے بری کر دیا گیا تھا۔ یہی نہیں بلکہ تمام فوجی سپاہی۔ سرکاری عہدہ دار۔ آتشکدوں کے نگراں کار، مذہب کے نمائندے اور وہ اشخاص جو شہنشاہ ایران کے شخصی ملازم تھے ان محصولوں کی ادائیگی پر مجبور نہ تھے۔ اس طرح حقوق یافتہ طبقات اور عوام الناس کے مابین ایک گہری خلیج حائل تھی۔ یہ حقوق یافتہ طبقات حکمرانوں۔ امیروں۔ مذہبی پیشواؤں اور نظم و نسق کے کارکنوں پر مشتمل تھے۔

زن و مرد کی عدم مساوات

عرب میں اسلام سے قبل عورتوں کے ساتھ جو سلوک روا رکھا جاتا تھا اس کے بارے میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ لیکن دنیا کے دوسرے حصوں کی کیا حالت تھی۔ دختر کشی کی رسم صرف عرب تک محدود نہ تھی بلکہ ہندوستان میں بھی اس کا خاصا رواج تھا۔(۱) یہ امر واضح طور پر نہیں معلوم کہ بیواؤں کو زندہ جلا دینے کی رسم ہندوستان میں کب سے شروع ہوئی۔ لیکن ساتویں صدی عیسوی میں اس کا رواج عام تھا۔ عورتوں کو وید پڑھنے کی ممانعت تھی۔ اور اسی طرح وہ دیوتاؤں کی قربانیوں میں بھی حصہ نہیں لے سکتی تھیں۔ عورت کا مقصد زندگی یہ تھا کہ وہ عمر بھر شوہر کی چاکری کرتی رہے۔ ہندوستان میں مردوں کی طرح عورتوں کی بھی بہت سی مذہبی برادریاں قائم تھیں۔ یہ غیر شادی شدہ عورتیں آزادی کے ساتھ خانقاہوں میں داخل ہو سکتی تھیں جہاں انہیں باقاعدہ رکن کی حیثیت دی جاتی تھی۔ غیر شادی شدہ عورتوں اور مردوں کے اس اختلاط سے خانقاہوں کی فضا بالکل ناپاک ہو گئی تھی اور زنا کاری عام تھی۔ ایران میں عورتوں کی حالت کچھ اس سے بہتر نہ تھی۔ ہندوستان میں تو منو کے قوانین کے باعث مردوں اور عورتوں پر کچھ اخلاقی پابندیاں عائد تھیں۔ لیکن ایران میں مرد ہر قسم کی اخلاقی، مذہبی اور قانونی گرفت سے بالکل آزاد تھا۔ اس کی مرضی اپنا آپ قانون تھی۔ وہ خون کے قریب ترین رشتوں میں شادی کر سکتا تھا۔ اور جتنی بیویوں کو چاہتا طلاق دے سکتا تھا۔ عورتوں کو مردوں سے علاحدہ رکھنے کی رسم صرف ایرانیوں تک محدود نہ تھی۔ آیونی یونانیوں (IONIAN GREEKS) میں عورتوں کو گھروں میں بالکل مقفل رکھا جاتا تھا۔ اور انہیں کسی حالت میں باہر جانے کی اجازت نہ تھی۔ ایران میں زمانہ قدیم سے یہ دستور تھا کہ عورتوں کی حفاظت کے لیے مردوں کو ملازم رکھا جاتا تھا نیز یونان کی طرح یہاں

---

(۱) امیر علی۔ اسپرٹ آف اسلام۔ مقدمہ ص ۲۸۔

بھی خواصوں اور داشتہ عورتوں کو رکھنے کا طریقہ عام تھا۔ اسے نہ صرف مذہباً جائز قرار دیا گیا تھا بلکہ یہ ایرانیوں کی سماجی زندگی کا خاصہ بن گیا تھا۔

مذہبی عدم رواداری اور فرقہ داریت کا زور

عیسائیوں کے باہمی مذہبی اختلافات کا پہلا مظاہرہ مجلس نیقہ میں ہو چکا تھا۔ اس مجلس نے آریوسی عقیدہ کو مردود قرار دیا تھا حالانکہ آریوس کو مسیح کی الوہیت سے انکار نہ تھا۔ اس کا عقیدہ صرف یہ تھا کہ ایک وقت ایسا تھا جب باپ تھا اور بیٹا نہ تھا۔ یعنی حضرت مسیح ابدیت میں خدا سے ایک درجہ کم ہیں۔ اس جرم میں آریوسی عقائد کے پیروؤں کے خلاف کفر کا فتویٰ دیا گیا اور آریوس۔ یوسی بیوس اور تھیوگ نس کو سلطنت سے جلاوطن کر دیا گیا۔ اسی زمانہ میں نسطور کی تکفیر کا واقعہ پیش آیا جس کے متعلق ڈریپر اپنی کتاب "معرکۂ مذہب اور سائنس" میں لکھتا ہے:

"عیسوی مذہب میں بت پرستی کے عنصر کی آمیزش کا عمل تو ہر طرف جاری ہی تھا۔ اب یہ ہر بطریق کو ہر دلعزیز بننے یا اپنا اثر و رسوخ برقرار رکھنے کے لیے اس بات کی فکر پڑ گئی کہ جس طرح بن پڑے اپنے معتقدیوں کے عقائد کو عام اس سے کہ ان عقائد کا زمانہ قبل ظہور مسیحیت ہو یا بعد ظہور مسیحیت مذہب میں داخل کر لیا جائے۔ مصریوں نے اسی طرح مسئلہ تثلیث کے متعلق اپنے خاص قسم کے عقائد کو عیسائیت میں زبردستی شامل کر لیا تھا۔ اور اب وہ چاہتے تھے کہ مریم عذرا کی پرستش کے بہانے سے آئی سس کی قدیم پرستش کو از سرِ نو زندہ کیا جائے۔

انہیں دنوں قیصر تھیوڈوسیس نے نسطور کو جو فلسفہ میں تھیوڈور . . . . . . کا ہم مسلک تھا قسطنطنیہ کا بطریق اعظم مقرر کیا (سنہ ۴۲۸ء)۔ ان مذموم تجسیمیہ عقائد سے جو عوام میں پھیلے ہوئے تھے نسطور کو انکار تھا اور اس کا یہ خیال تھا کہ خدائے ذوالجلال و قیوم کو جو کائنات کے ذرہ ذرہ میں ساری و دائر ہے ذات یا صفات میں انسان کے مشابہ یا مماثل قرار دینا کفر ہے۔ نسطور پر ارسطو کے فلسفہ نے گہرا اثر ڈالا تھا۔ اور اس کی یہ کوشش تھی کہ عقائد مشائیہ کو خالص مسیحی عقائد کے ساتھ تطبیق دی جائے۔ اس بنا پر اُس میں اور اسکندریہ کے بطریق سائرل میں جھگڑا ہو گیا۔ سائرل کا تعلق کلیسا کی اس جماعت سے تھا جو بت پرستی کی حامی تھی۔ اور نسطور اس فریق کا سرگروہ تھا جو مذہب کو مطابق عقل ثابت کرنے میں کوشاں تھا۔ یہ سائرل وہی تھا جس نے ہائی پیشیا کو قتل کیا تھا۔ سائرل نے عزم بالجزم کر لیا تھا کہ حضرت مریم کی پرستش خدا کی ماں ہونے کی حیثیت سے ارکان کلیسا میں

داخل ہو جائے اور نسطور کا مصمم قصد تھا کہ ایسا نہ ہونے پائے۔ چنانچہ قسطنطنیہ کے صدر گرجا میں نسطور نے ایک خطبہ پڑھا جس میں خدائے قیوم کی صفات کو شرک سے مبرّا قرار دیتے ہوئے اس نے از راہ استعجاب یہ سوال کیا کہ کیا یہ ممکن ہے کہ ایسے خدا کی ماں ہو . . . . ؟

اسکندریہ کے ادنیٰ درجہ کے پادریوں کی شہ پاکر قسطنطنیہ کے پادریوں نے 'خدا کی ماں' کی حمایت کا بیڑا اٹھایا اور نسطور کی مخالفت شروع کی۔ اس مناظرہ نے یہاں تک طول کھینچا کہ شہنشاہ کو مجبوراً حکم دینا پڑا کہ ایفیسس میں کونسل منعقد ہو۔ سائرل نے اس اثنا میں دربار شاہی کے صدر خواجہ سرا کو کئی سو مثقال سونے کی رشوت دے کر شہنشاہ کی بہن تک رسائی حاصل کی . . . .

اس طور سے سائرل نے ایک دن میں میدان مار لیا اور اپنے حریف کو شکست فاش دے کر خوش خوش گھر پہنچا۔ نسطور نے بہت کچھ ہاتھ پاؤں مارے کہ اس کے عذرات تو سن لیے جائیں اور جو دلائل وہ پیش کرنا چاہتا تھا ان کو ایک نظر تو دیکھ لیا جائے لیکن اس کی ایک پیش نہ گئی۔ بلا اس کے کہ اس کو صفائی کا موقع دیا جاتا اس پر قرارداد جرم لگا دی گئی . . . . نسطور مورد عتاب ہوا اور جلا وطن کر کے مصر کے ایک ریگستان میں بھیج دیا گیا۔ اس کے دشمن عمر بھر اس کو ایذائیں دیتے رہے۔"

دو سال کے بعد نسطور کے پیروؤں نے اپنا ایک علاحدہ کلیسا قائم کر لیا اور ایفیسس کی مجلس کے فیصلوں کو ماننے سے انکار کر دیا۔ لیکن سرکاری کلیسا کو دنیوی اقتدار حاصل تھا اور نسطوریوں کو شدت کی سزائیں دی گئیں۔ انطاکیہ اور یونانی بولنے والے شامی علاقہ میں ظلم و ستم نے اپنا پورا کام کیا اور نسطوری مصر میں ایک مفرور فرقہ کی حیثیت سے آ گئے۔

۴۳۹ء میں شہنشاہ زینو نے اڈیسہ کے مدرسے کو اس بنا پر بند کر دیا کہ اس کے ارکان نسطوری میلانات رکھتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اڈیسہ کے نسطوری اساتذہ اور اہل علم بارسوما کی قیادت میں ایرانی سرحد کے پار نقل مکان کر گئے۔ بارسوما نے ایرانی بادشاہ فیروز کو سمجھایا کہ راسخ العقیدہ یعنی سرکاری کلیسا یونانیوں کا مؤید ہے لیکن نسطوری بازنطینی سلطنت کے مظالم کی بنا پر اس سے بالکل الگ ہو گئے ہیں۔ اس طور پر نسطوریوں کو ایران میں پناہ مل گئی۔

یہ تو تھا عیسائیوں کے مختلف فرقوں میں باہمی رواداری کا حال۔ اب یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ عیسائیوں کے اقتدار کے تحت یہودیوں کے ساتھ کیا برتاؤ کیا جاتا تھا۔ قسطنطین پہلا بازنطینی رومی فرمانروا تھا جس نے عیسائیت کو سرکاری مذہب قرار دیا تھا۔ اس بادشاہ نے یہودیوں

کے متعلق یہ قانون وضع کیا تھا کہ اگر کوئی یہودی کسی ایسے شخص کو پتھر سے مارے یا اس کی زندگی خطرہ میں ڈالے جس نے یہودی مذہب ترک کر کے عیسائیت قبول کی ہو تو ان تمام لوگوں کو زندہ جلا دیا جا سکتا ہے جو ایسی کارروائی میں شریک ہوں۔ اس کے بعد ایک قانون یہ وضع کیا گیا کہ کوئی عیسائی یہودی مذہب نہیں اختیار کر سکتا۔ مرنے سے چھ ماہ پہلے قسطنطین نے ایک اور قانون کے ذریعہ یہودیوں کو ممانعت کر دی کہ وہ کسی عیسائی غلام کو نہ رکھیں۔ ڈین ملمین (DEAN MILMAN) اپنی کتاب "یہودیوں کی تاریخ" (HISTORY OF THE JEWS VOL II) میں لکھتا ہے:

"قسطنطین کے جانشین نے یہودیوں کے بارے میں جو سخت تر قواعد وضع کیے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ عیسائیوں اور یہودیوں کے مابین عداوت کے جذبات کتنے شدید تھے۔ بدقسمتی سے یہودیوں نے اپنے رویہ سے حکومت وقت کو اشتعال دلانے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی۔ یہودیوں کے جوشیلے نوجوانوں نے آریوسی اور اتاتانیوسی فرقوں کے جھگڑوں میں شریک ہو کر ان مذہبی اور فرقہ دارانہ فسادات کو اور زیادہ ہوا دی جن سے اسکندریہ کی فضا مکدر رہتی۔ انہوں نے بت پرستوں کی طرح آریوسی فرقہ کی طرفداری میں بڑی سنگ دلی اور غارت گری کا مظاہرہ کیا۔ کئی گرجاؤں کو جلا دیا۔ اور بہت سی دوشیزاؤں کی آبروریزی کی۔ جنہوں نے کلیسا کے لیے اپنی زندگیاں وقف کر دی تھیں۔ اسی زمانہ میں جوڈیا میں یہودیوں نے پھر بغاوت کی جس نے عیسائیوں کے لیے ظلم و ستم کے لیے ایک اور بہانہ فراہم کر دیا۔ یہودیوں پر محاصل کا شدید ترین بوجھ ڈال دیا گیا۔ انہیں منع کر دیا گیا کہ وہ کوئی غلام اپنے پاس نہ رکھیں ورنہ انہیں موت کی سزا دی جائے گی۔ اسی طرح عیسائی عورتوں سے بھی شادی کی ممانعت کی گئی۔ شہنشاہ ہیڈریان کے زمانہ کا ایک قانون دوبارہ نافذ کیا گیا۔ جس کی رو سے بیت المقدس میں ان کا داخلہ روک دیا گیا۔" جولین کی تخت نشینی سے یہودیوں کی جان میں جان آئی۔ کیونکہ یہ شہنشاہ بت پرست تھا اور عیسائیوں کا سخت مخالف لیکن جولین کے جانشینوں نے پھر قدیم عیسائی حکمت عملی کا احیا کر کے یہودیوں کو ظلم و ستم کا نشانہ بنایا۔ چنانچہ تھیوڈوسیس نے ایک قانون کے ذریعہ فلسطین سے باہر بسنے والے یہودیوں کو حکم دیا کہ وہ فلسطین کے یہودی بطریق کو سالانہ خراج کی رقم ادا کرنا بند کر دیں۔ اس حکم کی وجہ سے فلسطین میں یہودیوں کی مذہبی سیادت اور مرکزیت کو سخت صدمہ پہنچا۔

ترکِ دنیا اور رہبانیت کا زور

اسلام سے پہلے جو تمدن کش رجحانات کارفرما تھے ان میں سب سے زیادہ نمایاں تصور یہ تھا کہ دنیاوی زندگی ایک لعنت ہے جس سے چھٹکارا حاصل کرنا انسانی نجات کے لیے ضروری ہے بدھ مت نے ہندوستان میں اس رجحان کو اور زیادہ تقویت دی۔ اس نے مذہب کا ترکِ خواہشات پر دارومدار رکھا اور نروان یا فنائے کامل کو مقصودِ حیات قرار دیا۔ اس کے علاوہ اس نے ایک نہایت وسیع اور منظم خانقاہی نظام کی تخلیق کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہزاروں لاکھوں انسان جو اپنی اعلیٰ درجہ کی صلاحیتوں کو قوت سے فعل میں لاکر تمدن کی ترقی اور انسانیت کی خوش حالی میں اضافہ کر سکتے تھے۔ دنیا اور علائق دنیا سے الگ ہو کر خانقاہوں، جنگلوں اور پہاڑوں میں ریاضت اور نفس کشی کے دن گزارنے لگے۔ ان کے نزدیک انسان خدمتِ خلق کے لیے نہیں بلکہ مراقبہ اور ذکر و فکر کے لیے پیدا ہوا تھا۔ اور روحانی تسکین و نجات کے حصول کا طریقہ یہ نہ تھا کہ انسانیت کو اس کی پست سطح سے بلند کیا جائے۔ تمدن کے وسائل کو ترقی دی جائے اور انسانی تعلقات کے نظام کو بہتر اصولوں پر قائم کیا جائے بلکہ روح کی نجات اور تسکین کا ذریعہ صرف یہ ہے کہ آدمی کسی گوشہ میں بیٹھا اللہ اللہ کرتا رہے اور زبان، کان، آنکھ اور دل و دماغ کے تمام دریچے بند کر کے صرف مراقبہ اور فکر میں دن گزار دے۔ عیسائیت نے زندگی کو لعنت تو نہیں قرار دیا لیکن اس نے انسان کو پیدائشی گناہ گاری کے تصور سے ایک ہمت شکن اور تمدن کش طرزِ فکر پیدا کر دیا۔ بدھ مت کی طرح عیسائیت بھی خانقاہی زندگی کی حامی بن گئی اور نتیجہ یہ ہوا کہ لاکھوں مردوں اور عورتوں نے زندگی کے اعلیٰ مشاغل ترک کر دیے اور اپنی قوتوں کو انسانیت کے فائدہ کی خاطر استعمال کرنے کے بجائے انہیں بالکل مجہول کر دیا۔ اس ضمن میں ہم "قسطنطین اعظم" کے مصنف جی بی فرتھ اسکوائر کا حسب ذیل بیان پیش کرتے ہیں جس سے معلوم ہو گا کہ مذہبی عبادات و ریاضات کا یہ غلو دنیا کو کس طرف لے جا رہا تھا:

"کسی شخص کو انکار نہیں ہو سکتا کہ رومانی سلطنت میں خاص کر اس کے مشرقی حصہ میں لوگوں کے اطوار بگڑ کر کس درجہ طبیعتیں مسخ ہو گئی تھیں۔ اور کیسی بے شرمی اور بدکاری عموماً پھیل گئی تھی۔ اگر قوم کا بحیثیت مجموعی کوئی ایمان تھا تو اس کی قوتِ احساس بالکل زائل ہو چکی تھی۔ اب اس کے لبوں پر مہر سکوت تھی۔ کوئی نیک ہدایت اس سے ظاہر نہ ہوتی تھی۔ نیک بخت اور پاکیزہ طبیعتیں

نازک مزاج بن کر الگ ہو بیٹھی تھیں۔ تمام خرابیوں کو گوارا کر کے مطلق ہاتھ پاؤں نہ ہلاتی تھیں۔ پس اشد ضرورت تھی کہ کوئی تحریک ان خرابیوں کے رفع کرنے کے لیے ظاہر ہو۔ آخر کار وہ تحریک ظاہر ہوئی اور مسیحی دین کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ لیکن اس دین کے ماننے والوں میں بہت لوگ ایسے تھے کہ جن گناہوں میں دنیا تھی ان کو جتا کر خود دنیا چھوڑ بیٹھے تھے اور گوشہ نشین ہو کر رہبانیت اختیار کر لی تھی۔ رہبانیت بھی ایسی سخت جس میں انسان کی فطری کمزوریوں کا لحاظ کرنا تو چیز دیگر تھا۔ قدرتی ضرورتوں کو بھی جو انسان کے ساتھ لگی ہیں قطعی ترک کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ ان لوگوں میں جن کے مزاج میں سختی بڑھی ہوئی تھی اتنا تو ضرور مانا جاتا تھا کہ ازدواج ایک قابل عزت چیز ہے لیکن تجرد کی خوبیوں کو بیان کرنے میں بحد غایت مبالغہ کرتے تھے۔ اور گو خود اس پر عمل نہ ہو لیکن دوسروں کو سمجھانے میں جس قدر بلاغت و فصاحت میں کمال پیدا کیا تھا وہ سب اسی مضمون پر صرف کیا جاتا تھا۔ کوئی شخص بالا فسوس ان تکالیف و اذیت کا اندازہ نہیں کر سکتا تھا جو صدہا بلکہ ہزارہا مردوں اور عورتوں کو اس رہبانیت کی وجہ سے اٹھانی پڑیں۔ جو اگر بالکل نئی نہ تھی تو کم از کم سختی میں پہلے سے بڑھی ہوئی تھی۔ سلطنت کو اور ملکوں کو ان مردوں اور عورتوں کی خدمت کی واقعی ضرورت تھی اور بہت خوب ہوتا کہ ملک ان کی خدمتوں سے مستفید ہوتا۔ لیکن ان لوگوں نے دنیا کے تعلقات سے کنارہ کیا اور تنہائی کے گوشوں میں جا بیٹھے۔ جہاں انہوں نے یہ نہیں سیکھا کہ اپنے بھائی انسان کی مدد کس طرح کرتے ہیں بلکہ اس خود غرضانہ حیرانی اور پریشانی میں کہ کس طرح خود عذاب آخرت سے بچ جائیں اپنا خاتمہ کر دیا۔ ان کو سوائے اپنی روحانی نجات کے اور کسی چیز سے بحث نہیں رہی تھی۔"

یہی مصنف آگے چل کر لکھتا ہے:

اس کے ساتھ اس کا خیال بھی رہنا چاہیے کہ ازدواج سے پرہیز کرنا اور اس کی ذمہ داریوں سے بچنا رومانی سلطنت میں کوئی نئی بات نہ تھی۔ صدہا برس سے سلطنت کو خوف تھا کہ بڑے طبقوں میں بالخصوص یہ خیال قوت پکڑتا جاتا ہے کہ شادی کر کے اہل و عیال کا بوجھ اپنی گردن پر لینا درست نہیں۔ چنانچہ رعایا کے اسی میلان طبیعت کو بدلنے کے لیے سلطنت کی جانب سے خاص خاص انعام، محصولات سے معافیوں کے وعدے ہوئے تاکہ لوگ صاحب اولاد ہونے سے پرہیز نہ کریں . . . . اس قسم کے احکام اس اصول پر مبنی تھے کہ انسانی معاشرت کا یہ ایک لازمی فرض ہے کہ انسان شادی کر کے ملک کی خدمت کے لیے اولاد پیدا کرے۔ چنانچہ دربار کے

ایک خوش بیان شاعر نے لکھا تھا " قوم کی اولاد سلطنت کا بیج ہے۔ یہی وہ کیاری ہے جہاں سے نئے پودے تیار ہو کر دور دور کے باغوں میں لگائے جاتے ہیں۔ یہی وہ باغ جوانی ہے جہاں سے افواج رومانی کے لیے شجاعت و مردانگی کے چشمے جاری ہوتے ہیں۔" لیکن لوگوں کو لاولد رہنے میں ایسی آسائش معلوم ہوتی تھی کہ گو شہنشاہ جولیان نے اس مضمون کے متعلق بہت سے فرامین جاری کیے مگر کسی نے کچھ پروانہ کی۔ تاسی تیوس ان فرامین کی نسبت لکھتا ہے کہ ان میں مرض کا علاج مرض سے بھی بدتر بنا یا گیا ہے۔ جس نیت سے ایک دنیا سے متنفر آدمی یا زنا کار بت پرست بدنی پاکیزگی حاصل رکھنی چاہتا تھا وہ ایک عیسائی کی نیت سے مختلف ہوتی تھی۔ مگر حیرت کا مقام ہے کہ اس بدنی طہارت کو حاصل رکھنے کے لیے طریقہ دونوں نے ایک ہی سا اختیار کیا تھا۔ یعنی شادی کرنے سے بیزاری ظاہر کرتے تھے۔"

انسانی فکر و نظر کا انحطاط

اب تک ہم نے اسلام سے پہلے کے تمدنی اور مذہبی خیالات کا ذکر کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ساری مہذب دنیا کا سیاسی، معاشی اور تمدنی نظام ابتر ہو چکا تھا۔ ایک طرف تو دنیا اور مشاغل دنیا میں محویت کی یہ حالت تھی کہ عیش و عشرت ایک فن لطیف بن گیا تھا اور مالدار طبقوں کو زندگی کی دلفریبیوں میں نہ خدا یاد رہا تھا اور نہ روحانی فلاح و سعادت کا کوئی تصور ان کے ذہن میں باقی رہ گیا تھا۔ دوسری طرف غریب مفلوک الحال طبقوں کو زندگی میں جن مصائب اور محرومیوں کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا اس کا ذہنی ردِ عمل ان پر یہ ہوا کہ وہ دنیا کو ایک لعنت سمجھنے لگے۔ زندگی اور تمدن کو نفرت و کراہت کی نظروں سے دیکھنے لگے اور روز بروز ترک دنیا اور لاطائل ریاضات و مجاہدات کی طرف مائل ہوتے گئے۔ لیکن یہ ساری خرابیاں فکری زوال کی پیداوار تھیں۔ جو اس زمانہ میں انسانیت پر طاری تھا۔ اس فکری انحطاط میں افلاطونی فلسفہ اور بعض مشرقی مذاہب مثلاً ہندومت اور بدھ مت کے نظریات کا بڑا حصہ تھا۔ ان اثرات نے مل جل کر نو افلاطونی نظام فکر کو جنم دیا جو اس دور میں انسانی ذہن پر اتنا حاوی ہو گیا کہ مذہب عیسوی کی پوری تعلیمات اس کے رنگ میں رنگ گئیں یہ تمدن کش راہبانہ فلسفہ دنیا اور انسان کی حقیقت کا منکر تھا۔ مراقبہ اور کشف کو ادراک حقیقت کا واحد ذریعہ قرار دیتا تھا۔ وجدان کو حواس پر اور کشف و الہام کو عقل پر ترجیح دیتا تھا۔ اس نے خدا کے ساتھ اتصال اور فنا فی اللہ کا ایک ایسا مہمل نظریہ پیش کیا جس نے بڑے بڑے علماء، عقلاء اور

اعلیٰ صلاحیت کے آدمیوں کو زندگی کی کش مکش اور تمدن کی خدمت سے ہٹا کر تزکیۂ نفس میں لگا دیا۔ اس فلسفہ نے نہ صرف مسیحیت کو مسخ کیا بلکہ زمانہ مابعد میں تہذیب و تمدن کو بھی زندگی کی حرارت اور تعمیر کے ولولہ سے خالی کر دیا۔ اس کی ابتدا کیونکر ہوئی اس کی توضیح کے بلیے ہم "فلسفۂ ابن رشد" کے حسب ذیل اقتباسات پیش کرتے ہیں[1]:

"بطلیموسی خاندان کے فرمانرواں مرکز علم ایتھنز سے اسکندریہ کو منتقل کر چکے تھے۔ روم بھی مرکز تھا مگر اس کو زیادہ شہرت نہ تھی۔ اسکندریہ میں مختلف عقائد کے لوگ آباد کیے گئے تھے۔ اس بنا پر اسکندریہ مذہب کا سنگم قرار پایا یعنی سامی اور مشرقی مذاہب و خیالات سے پہلے پہل مغربی فلسفہ کی شناسائی ہوئی قیصر کالیگولا کے عہد میں فیلو نامی ایک یہودی اسکندریہ میں درس دیتا تھا۔ اس نے پہلے پہل فلسفہ میں مشرقی مذاہب کے عناصر شامل کیے۔ اس کے فلسفہ کا ماحصل یہ تھا کہ عالم خدا کی ہستی کا ایک جزو ہے اور مقدس لفظ کُن سے اس کی پیدائش ہوئی۔ یہ لفظ خدا اور عالم کے مابین واسطہ ہے۔ فیلو کے بعد اپالونیس پلوٹارک . . . . وغیرہم ہوئے جو سب کے سب گو افلاطون کے مذہب کے پیرو تھے مگر مشرقی خیالات کا ان پر اثر غالب تھا۔ سب کے بعد تیسری صدی عیسوی میں امونیس سیکاس ایک عیسائی خاندان میں پیدا ہوا۔ اس کے خیالات تمامتر عیسائیت سے اثر پذیر تھے۔ اس نے کشف و مراقبہ کے عنصر کو فلسفہ میں شامل کیا یعنی اپنے فلسفہ کی بنیاد اس بات پر رکھی کہ علم و ادراک بیکار چیزیں ہیں۔ حقائق عالم کا ادراک محض کشف و مراقبہ سے ہوتا ہے۔ اس کے مرنے کے بعد اس کی مسند پر پلاٹینس بیٹھا جو ۲۰۴ء میں پیدا ہوا تھا۔ اس نے فنا و جذب کے مسائل فلسفہ میں شامل کیے۔ یہ سلسلہ افلاطونی فرقہ کے پیرووں کا تھا۔ اور افلاطونیہ جدیدہ کے نام سے موسوم تھا:

"یونانی فلسفہ میں تصوف کی آمیزش پہلے پہل فرقہ افلاطونیہ جدیدہ کی بنیاد پڑنے سے ہوئی۔ اس فرقہ کا بانی ایک مرتد عیسائی امونیس سیکاس نامی تھا۔ یہ اسکندریہ میں تیسری صدی عیسوی میں پیدا ہوا تھا۔ اس نے اپنے فلسفہ کی بنیاد اس مسئلہ پر رکھی کہ علم مطلق انسان کو اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب تزکیۂ باطن کے ذریعہ انسان بیرونی اثرات سے یہاں تک مستغنی ہو جائے کہ عالم و معلوم متحد ہو جائیں۔ اس کا خیال تھا کہ عالم میں تین تو تیں جوہر مطلق۔ عقل فعال۔ اور قوت مطلق کارفرما

---

(۱) ملاحظہ ہو ابن رشد، مصنفہ محمد یونس صاحب فرنگی محلی، صفحات ۲۴۸ اور ۲۸۷

ہیں۔ انسان کی سعادت یہ ہے کہ مکاشفہ کے ذریعہ اپنے باطن کا تزکیہ کرے کہ عقلِ فعال سے اس کا اتصال ہو جائے۔ آمونیس سیکاس کے بعد اس کا شاگرد پلاٹینس جو ۲۰۳ء میں پیدا ہوا اپنے استاد کی مسند پر بیٹھا۔ یہ اکثر روزہ دار رہتا اور عزلت میں زندگی بسر کرتا۔ اس کا خیال تھا کہ اس کو اپنی زندگی میں متعدد مرتبہ رویت باری کا شرف حاصل ہوا ہے۔ اور چھ مرتبہ اس کا جسم جسم خداوندی سے مماس ہوا۔ اس کے نزدیک دنیا محض خواب و خیال ہے خدا سے اتصال کامل انسان کی حقیقی سعادت۔ اتصال بھی اتنا کامل کہ انسان بیرونی اثرات سے پاک ہو کر خدا کے تصور میں اپنے تئیں فنا کر دے۔ لیکن یہ حالت محض کشف و مراقبہ سے حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ اس وقت حاصل ہوتی ہے جب انسان خودی کو فنا کر کے بیخود ہو جاتا ہے اور شخصیت کو کلیت میں فنا کر کے فنا فی الکل کے رتبہ پر پہنچ جاتا ہے۔ اس بیخودی اور فنا فی اللّٰہ کی حالت میں اصلی حقیقت کے راز اس پر کھل جاتے ہیں اور انسان اس چیز سے متحد ہو جاتا ہے جس میں وہ اپنے تئیں فنا کر رہا ہے۔ یعنی فنا کے رتبہ سے بقا تک اور شخصیت سے کلیت تک اس کو صعود ہو جاتا ہے۔ یہی اس کی حیات جاودانی اور حقیقی سعادت ہے۔

افلاطونیہ جدیدہ کے یہ تمام رہبانی اور تمدن کش خیالات درحقیقت افلاطون کے نظریۂ اعیان سے ماخوذ تھے۔ افلاطون نے تجربہ اور احساسات کی دنیا کو غیر حقیقی قرار دیا تھا۔ اس کی نظر میں حقیقی عالم فوق الحسی ہے۔ جس میں نہ احساس کا گزر ہے نہ تجربہ کا۔ یہی دنیا ہے جس کو وہ عالم اعیان یا کلی تصورات کی دنیا کہتا ہے۔ ہماری روزمرہ کی حسی اور تجربی زندگی میں جو اشیا نظر آتی ہیں ان کی نسبت نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ نہیں ہیں بلکہ وہ وجود اور عدم کی درمیانی حالت میں ہیں۔ مثلاً کسی حسین شے کو لیجیے جس کا ہم اپنے احساسات کے ذریعہ تجربہ کرتے ہیں اس میں حسن کامل نہیں پایا جائے گا بلکہ کوئی نہ کوئی پہلو اس میں بدصورتی اور قباحت کا بھی موجود ہو گا۔ اسی طرح کسی نیکی کو لیجیے جو ہمارے تجربہ میں آتی ہے اس کے ساتھ برائی کا کوئی نہ کوئی پہلو ضرور لگا ہوا ہو گا۔ ایسی چیزیں صحیح علمی موضوع نہیں بن سکتیں۔ لیکن مجرد حسن اور مجرد نیکی ایسے ابدی حقائق ہیں جن میں ان کی ضد کا کوئی شائبہ نہیں پایا جاتا ان کا کمال ہر نقص سے مبرا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ کلی تصورات یا اعیان تجربہ کے عالم سے تعلق نہیں رکھتے۔ اس لیے معلوم ہوا کہ ایک اور فوق التجربہ عالم ہے۔ جس کو افلاطون عالم اعیان کہتا ہے۔ یہی عالم حقیقی اور علم کا اصلی موضوع ہے۔ افلاطون اپنے اس نظریہ کا اطلاق صرف

اخلاقی تصورات جیسے حسن نیکی وغیرہ پر ہی نہیں کرتا بلکہ مادی اشیاء پر بھی۔ مثلاً کسی مادی شے کو لیجیے جیسے بلی، کتا، آدمی، میز۔ یہ ظاہر ہے کہ ہم جس بلی کو دیکھتے اور چھوتے ہیں وہ ایک مخصوص اور منفرد ہستی ہے۔ لیکن جب ہم بلی کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے کوئی مخصوص بلی مراد نہیں ہوتی۔ یہ ایک عمومی تصور ہے جس کا ہمیں کبھی کوئی حقیقی تجربہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہم جو بلی بھی پائیں گے وہ ایک مخصوص بلی ہوگی۔ نہ کہ بلی کا عمومی اور مجرد تصور۔ پس معلوم ہوا کہ یہ مخصوص اور منفرد ہستیاں مثلاً بلی۔ کتا۔ آدمی اور میز وغیرہ اس عمومی اور مجرد تصور بلی، کتے، آدمی اور میز کی مخصوص اشکال ہیں۔ پھر چونکہ ہم اس مجرد اور کلی تصور کا کوئی مشاہدہ اور تجربہ نہیں کر سکتے اس لیے معلوم ہوا کہ اس کا تعلق عالم مادی اور حسی سے نہیں بلکہ عالم اعیان یا کلی تصورات کے عالم سے ہے جو فوق التجربہ ہے۔ اور یہی عالم اصلی اور حقیقی ہے۔ باقی رہا مادی اور حسی عالم تو وہ اس عالم کا پرتو ہے۔ جس طرح کوئی بلی، کتا، آدمی وغیرہ جو ہمارے ادراک میں آتا ہے، اس عینی بلی اور آدمی کی ایک مثال ہے جو عالم اعیان میں موجود ہے۔ لہذا تجربہ اور احساسات کے مقابلہ میں عقل۔ جزئیات کے مقابلہ میں کلیات، اور عالم مادی کے مقابلہ میں عالم اعیان زیادہ حقیقی اور پائیدار ہے۔ مادی عالم تو آنی و فانی ہے لیکن ابدی حقائق کا عالم لازوال ہے۔

بظاہر یہ فلسفہ بڑا معصوم اور ٹھوس معلوم ہوتا ہے لیکن اس کے عملی نتائج زمانہ ما قبل اسلام میں بڑے خطرناک ثابت ہوئے۔ پہلے تو اس نے ایک ثنویت پیدا کر کے حقیقت کو دو جداگانہ اور مستقل خانوں میں تقسیم کر دیا جن میں سے ہر ایک قائم بالذات اور دوسرے سے غیر متعلق ہے۔ پھر اس نے علم کے لیے حسی تجربہ کو غیر ضروری ٹھہرایا جس کے نتیجہ میں علم وجدانی کا تصور پیدا ہوا۔ اس علم کے لیے کسی دلیل و برہان اور تجربہ کی ضرورت نہ تھی۔ اس سے نہ صرف دنیا داروں اور دینداروں کی وہ تفریق عمل میں آئی جو بالآخر رہبانیت اور ترک دنیا کی طرف لے گئی بلکہ اس نے علم ظاہر اور علم باطن کی بھی تفریق پیدا کی۔ شریعت اور طریقت کے جو جھگڑے زمانہ مابعد میں مسلمانوں میں پیدا ہوئے وہ اسی فلسفہ کی پیداوار تھے کیونکہ طریقت کے پیرو ایک ایسے باطنی علم و وجدان اور کشف و الہام کے مدعی تھے جس کو عقل و دلیل سے ثابت کرنا ضروری نہ تھا۔ ہر شخص یہ دعویٰ کر سکتا تھا کہ فلاں فلاں حقیقت اس نے اپنے باطنی علم اور وجدان کے ذریعہ معلوم کی ہے۔ اس طرح تمام ذاتی توہمات اور شخصی آراء کو مذہب اور عقل کا درجہ حاصل ہو جاتا۔ افلاطونی فلسفہ نے نہ صرف دنیا داروں اور

دینداروں کی تقسیم کا آغاز کیا بلکہ خود دینداروں کے دو حصے کر دیے ایک حصہ علم ظاہر کا پیرو تھا اور ایک علم باطن کا۔ چنانچہ مانی کے مذہبی نظام میں بھی ایک طبقہ خواص کا تھا اور دوسرا سامعین کا تھا۔ خواص کو گوشت سے پرہیز کرنا پڑتا تھا اور ازدواج سے توبہ کرنی پڑتی تھی اور تمام احساسات و خواہشات کو بالکل کچل دینے کا حکم تھا۔ سامعین پر اس کے مقابلہ میں بہت کم پابندیاں تھیں۔ یہ فرقہ وارانہ درجہ بندیاں بہت سے مشرقی مذاہب میں داخل ہوگئیں اور زمانہ مابعد میں اسلام کے مذہبی نظام پر بھی ان کا اثر پڑا حالانکہ اسلام کے احکام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں تھی۔

علمی حیثیت سے یہ فلسفہ اس لیے تباہ کن ثابت ہوا کہ اس نے تجربہ کی ناقدری کر کے انسان کو مجرد تصورات کا خوگر بنا دیا۔ اس طرح انسان جزئیات کے تجربہ سے کلیات تک پہنچنے کے بجائے اس کوشش میں مصروف ہو گیا کہ ایک جست میں کل حقیقت معلوم کر لے۔ تجربہ اور آزمائش کی صبر آزما منزلوں سے گزر کر حقیقت مجردہ اور کلی تصورات تک پہنچنے کے بجائے وہ من مانے حقائق اور عینی صورتوں کے پیچھے پڑ گیا۔ جن کی صحت و صداقت اس کے نزدیک اتنی بدیہی تھی کہ انہیں زندگی کی تجربہ گاہ میں آزمانا اس کو بلا ضرورت معلوم ہوتا تھا۔ حالانکہ کوئی مجرد حقیقت اس وقت تک صداقت کا رتبہ نہیں حاصل کر سکتی۔ جب تک وہ زندگی کے عملی تجربات میں انسان کے لیے مفید مطلب نہ ہو۔ جس چیز کو انسان کی مادی، معاشرتی اور اخلاقی زندگی کے معیارات پر نہ جانچا جا سکے اس کی صداقت یا عدم صداقت کا حال کس طرح معلوم ہو سکتا ہے اور وہ عملی زندگی میں انسان کی کس طرح رہنمائی کر سکتی ہے افلاطون کے نظریہ اعیان کا نتیجہ یہ ہوا کہ حقیقت اور صداقت کا رشتہ زندگی سے ٹوٹ گیا۔ کیونکہ زندگی تو جزئیات اور احساسات و تجربات کا نام ہے۔ اور افلاطون کے نزدیک حقیقت و صداقت اور علم کا ان امور سے کوئی تعلق نہیں۔ صداقت و حقیقت اور علم کی دنیا اس دنیا سے مافوق اور بالکل الگ تھلگ ہے۔ اخلاقی زندگی کے لیے افلاطونی نظریات تباہ کن ہیں کیونکہ اخلاقیات کا تمامتر تعلق ہماری مادی، حسی اور معاشرتی زندگی سے ہے اور جس اخلاق سے انسان کے معاشرتی تعلقات میں کوئی اصلاح پیدا نہ ہو۔ جس سے اس کے معاشی نظام کی اونچ نیچ اور ناانصافیاں دور نہ ہوں، جس سے بین الاقوامی تعلقات اور طبقاتی روابط میں کوئی ہمواری اور عدل پیدا نہ ہو آخر اس اخلاق کا مقام کیا ہو سکتا ہے؟

پروفیسر فلپ۔ کے۔ حتی

مترجمہ رشید احمد ارشد

امریکہ میں مشرقی علوم کی اشاعت

منہ۔ جو ذیل مضمون مشہور امریکی پروفیسر فلپ حتی کی تحقیقات کا نتیجہ ہے جو "الہلال" قاہرہ میں شائع ہوا تھا۔ صاحب موصوف ریاستہائے متحدہ امریکہ کی کولمبیا اور پرنسٹن یونیورسٹیوں کے پروفیسر رہ چکے ہیں۔ اسی وجہ سے ذیل کی معلومات ان کے ذاتی مشاہدات وتجربات کا آئینہ ہیں اور اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ امریکہ جیسے دور افتادہ براعظم میں بھی مسلمانوں کے علوم کی تعلیم واشاعت کے لیے کس قدر ان تھک کوششیں ہو رہی ہیں۔

مشرق وسطی کے ساتھ ریاستہائے متحدہ امریکہ کے سیاسی اور اقتصادی تعلقات ہیں اس لیے وہ طلبا جو بلاد اسلامیہ یا چینی اور جاپانی ممالک میں کوئی کام کرنا چاہتے ہیں ان کے لیے ضروری ہوجاتا ہے کہ وہ ان مقامات کے باشندوں کی زبان، مذہبی رسوم اور ان کے لٹریچر سے بخوبی واقف ہوں۔ بعض طلبا ایسے بھی ہوتے ہیں جو مقدس مقامات کی سیر و سیاحت یا مشرق قریب میں تجارتی سلسلہ قائم کرنے یا امریکی سفیر یا قونصل بننے کے لیے ان علوم کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ چند طلبا ایسے بھی ہوتے ہیں جو ان مشکل علوم پر محض علمی اور طبعی ذوق کی وجہ سے توجہ دیتے ہیں۔

یہ عجیب بات ہے کہ اگرچہ ریاستہائے متحدہ امریکہ کے سیاسی اور تجارتی تعلقات مشرق اقصیٰ (جزائر فلپائن، چین و جاپان) کے ساتھ بہ نسبت مشرق وسطی کے زیادہ مستحکم اور قوی ہیں۔ مگر دیگر مشرقی علوم کی نسبت امریکی طلبا کی توجہ سامی علوم وفنون کی طرف بہت زیادہ ہے جس کی وجہ وہ تاریخی تعلقات ہیں جن کی وجہ سے فلسطین بیس لاکھ امریکی یہودیوں اور پندرہ کروڑ امریکی عیسائیوں کی مقدس سرزمین ہے۔

مشرقی ادارے

امریکہ میں علوم مشرقیہ کی تعلیم واشاعت کے چار بڑے ذرائع ہیں (۱) مدارس (۲) انجمنیں۔

(۳) رسائل (۴) کتب خانے۔ اس قسم کے ادارے دو طرح کے ہیں (ل) وہ ادارے از شعبہ جات جن کا یونیورسٹیوں سے تعلق ہے اور (ب) وہ مدارس جہاں مذہبی تعلیم کا انتظام ہے اور اس کے ساتھ مشرقی علوم کی تعلیم بھی دی جاتی ہے۔ سب سے پہلے یونیورسٹیوں کے اداروں کا ذکر ہوگا۔

امریکی یونیورسٹیوں میں مشرقی علوم کی تحصیل کے لیے مختلف شعبہ جات موجود ہیں جن میں صرف گریجویٹ شامل ہو سکتے ہیں۔ ایسا طالب علم وہاں ایک یا دو سال تک تعلیم حاصل کر سکتا ہے اس کے بعد وہ ایم۔اے کی ڈگری کا مستحق ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ ایک سال اور تحقیقات میں مصروف رہے تو اسے ڈاکٹری کا ڈپلوما بھی مل جاتا ہے۔ امریکہ میں کم از کم تیس یونیورسٹیاں ایسی ہیں جن میں مشرقی علوم کا باقاعدہ انتظام ہے۔ ان میں اہم اور قابل ذکر ہارورڈ۔ کولمبیا، اور شکاگو کے جامعات ہیں۔ ہر ایک جامعہ میں مشرقی شعبہ کے ماتحت مشرقی زبانوں اور سامی علوم مثلاً سریانی۔ عبرانی اور عربی زبان کی تعلیم دی جاتی ہے۔ نیز اردو، فارسی، سنسکرت، پہلوی جاپانی، چینی اور ترکی لٹریچر کی تعلیم کا بھی باقاعدہ انتظام ہے۔

ہارورڈ کالج

ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں سب سے پرانا ہارورڈ کالج ہے جس کی بنیاد ۱۶۳۶ء میں آکسفورڈ اور کیمبرج کے نمونہ پر رکھی گئی۔ اس کے کئی پرانے گریجویٹوں نے مذہبی پیشہ اختیار کیا اس وجہ سے اس کالج کے پرانے دستور العمل میں عبرانی زبان اور مشرق کی تاریخ قدیم کا درس شامل تھا۔ مگر مشرقی شعبے باقاعدہ طور پر حال ہی میں منظم ہوئے ہیں۔ اس بارے میں کولمبیا اور یایل کے جامعات نے سب سے پہلے قدم اٹھایا۔ ہارورڈ کالج آج تک مشرقی علوم کی تحصیل کا اہم امریکی مرکز شمار کیا جاتا ہے۔ وہاں عربی کے ایک پروفیسر ڈاکٹر جیمس جیوٹ (JAMBS. JEWETT) بھی تھے۔ جنہوں نے امریکی یونیورسٹی بیروت میں بھی درس دیا تھا اور ابن الجوزی کی کتاب "مرآۃ الزمان" بھی انہوں نے طبع کرائی تھی۔ ہارورڈ کالج کے دوسرے مستشرق جارج فٹ مور (G. FOOT MOORE) ہیں۔ ایک پروفیسر لیو وینر (WIENER) بھی مشہور ہیں جنہوں نے "عربی تمدن کا ہسپانوی قوم کا تعلق" کے عنوان پر ایک کتاب تصنیف کی ہے۔

یایل یونیورسٹی کے مشرقی زبان کے پروفیسر ڈاکٹر البرٹ کلے (A. CA-Y) ہیں۔

ڈاکٹر موصوف ایک جدید نظریے کے بانی ہیں جس کا مفہوم یہ ہے کہ شمالی شام اور لبنان سامی قوم کا گہوارہ تھا۔ ڈاکٹر ٹاروی بھی وہاں عربی زبان کے ایک معتبر فاضل سمجھے جاتے ہیں۔ بابل میں ایک عمدہ عجائب خانہ مشہور امریکی دولت مند مسٹر مورگن کی مالی امداد سے قائم کیا گیا ہے۔ جس میں سامی تمدن کے متعلق نادر اشیا موجود ہیں۔

امریکی اساتذہ

مشرقی شعبوں میں تمام اساتذہ امریکی، عیسائی اور یہودی مستشرقین ہیں۔ بعض پروفیسر جرمنی کے ہیں۔ مگر یہ عجیب بات دیکھنے میں آئی کہ مشرقی ممالک کا کوئی عالم اس منصب پر متعین نہیں ہے۔ عام طور پر یہ اساتذہ جرمن یونیورسٹیوں کے فارغ التحصیل ہیں۔ اور خاص کر لائپزگ اور برلن ان کا تعلیمی مرکز ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے یہاں کی جامعات کا تعلیمی دستور العمل اور طریقہ تعلیم اصولاً جرمنی مدارس کے پروگرام کے مطابق رکھا گیا ہے۔ یہاں تک کہ جرمنی ہی کی تالیف کردہ کتابیں بھی نصاب میں داخل ہیں۔ چنانچہ عربی نحو میں سوسن کی مرتب کردہ کتاب پڑھائی جاتی ہے۔ اور سریانی سبق کے لیے بروکلمن کی تالیف کردہ کتاب داخل نصاب ہے اسی طرح اشوری زبان کی تعلیم ڈیلیتش کی کتاب سے دی جاتی ہے۔ اور قبطی زبان کی تعلیم کے لیے شنیڈ ورون کی کتاب پڑھائی جاتی ہے۔

امریکی مستشرقین عربی زبان میں گفتگو اور تحریر پر اچھی طرح قادر نہیں ہیں حالانکہ وہ مصر و شام کی سیاحت بھی کر آتے ہیں پھر بھی ان کا تلفظ درست نہیں ہوتا۔ چنانچہ ایک مستشرق نے ایک مرتبہ تعارف کے بعد سب سے پہلے یہ سوال کیا "کیا آپ نحو سے شناسا ہیں؟"

اس نے نحو کا لفظ حائے معجمہ سے کیا کیونکہ ان لوگوں کے لیے حائے حطی سے تلفظ ادا کرنا بہت مشکل ہے۔ تاہم اس قسم کی خامیوں کے باوجود یہ لوگ عربی زبان کے کتابی لٹریچر تاریخ اور فلسفۂ زبان (فیلالوجی) کے زبردست ماہر ہوتے ہیں۔ عربی اشتقاق اور فلسفۂ زبان پر انہیں اس قدر مہارت ہوتی ہے کہ اس بارے میں میرے خیال میں شام و مصر کا کوئی عالم ان کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

سامی زبانوں کا نصاب

چونکہ کولمبیا یونیورسٹی کا مشرقی شعبہ سب سے زیادہ قدیم اور سب سے زیادہ منظم ہے اس لیے

میں چاہتا ہوں کہ قارئین کرام کے سامنے اس کے اہم مضامین کا نصاب تحریر کروں جو اس کے شائع کنندہ پروگرام سے ماخوذ ہے۔

۱۔ عبرانی زبان (ا) قدیم عبرانی زبان کے قاعدے اور اصول (ب) تلمود کا انتخاب۔ (ج) عہد متوسط کے فلاسفہ۔

۲۔ سامی تحریرات (ا) سامی خط کی تشریح اور حروف تہجی کی تاریخ (ب) آرامی تحریر کی تشریح (ج) خط مسند اور اس کے کتبوں کی تشریح۔

۳۔ اشوری اور سومری (ا) زبان کے ابتدائی قواعد (ب) نحو (ج) تکوین اور غلغیش کے قصوں کی خواندگی (د) قانون حمورابی (ہ) بابلی، اشوری اور سومری کا منتخب لٹریچر

۴۔ عربی (ا) صرف و نحو کے قواعد اور عام خواندگی (ب) ابن خلدون کی خواندگی اور تشریح (ج) قرآن شریف (د) عربی زبان جو مصر و شام میں مروج ہے۔

: عربی، عبرانی، چینی وغیرہ مروج زبانوں کے اسباق میں شام کو ہر خواہش مند طالب علم شریک ہو سکتا ہے۔

۵۔ سریانی (ا) نحو اور بائبل مقدس کے سریانی ترجمے کی خواندگی (ب) سیر القدیسین۔ (ج) شعر و نظم۔

۶۔ حبشی زبان کی گریمر اور منتخب خواندگی (مذکورہ بالا زبانیں سامی زبان کی قدیم شاخیں ہیں)

۷۔ تاریخ مشرق (ا) مغربی ایشیائے قدیم کی تاریخ فارسی عہد تک (ب) عربی تمدن کا نشو و نما اور اسلام کا زمانہ عروج (ج) موجودہ مصر اور ترکی کا دور احیا اور ان کا اجتماعی اور سیاسی انقلاب

۸۔ فیلالوجی یا سامی ادبیات کا فلسفۂ زبان۔

۹۔ مصری زبان۔ قبطی زبان کے قواعد جو قدیم زمانے میں مروج تھے۔

اس کے بعد اسی دستور العمل میں آرین اور ہندوستانی زبانوں کا نصاب بھی مندرج ہے۔ چنانچہ سنسکرت، پالی وغیرہ زبانوں کے متعدد شعبے قائم ہیں۔ زردشتی (جو ایران کا قدیم مذہب تھا، اور جس کو پارسی قوم مانتی ہے)، بدھ مذہب اور تاریخ ہندوستان اور ایران کی تعلیم کا انتظام بھی ان شعبہ جات میں موجود ہے۔ نہ صرف اسی پر اکتفا کیا گیا ہے بلکہ ارمنی، ترکی، چینی اور جاپانی زبانوں کی تعلیم اور ان کا نصاب اور سلیبس مشرقی شعبہ جات کی طرف سے تیار کیا گیا ہے۔ الغرض کولمبیا یونیورسٹی

ان تمام اسباق کا ہر اس طالب علم کے لیے انتظام کرتی ہے جو ان کی تحصیل کا ارادہ رکھتا ہو۔
مذکورہ بالا دستور العمل سے ہمیں اس وسیع اور خاص طریقے کا پتہ چلتا ہے جس پر امریکہ کے مستشرقین گامزن ہیں ۔اور جس کی قدر و قیمت شام و مصر کے لوگ اچھی طرح نہیں سمجھتے۔

امریکی مستشرقین

یہ مستشرقین عربی لٹریچر کے زبردست ماہر ہوتے ہیں کیونکہ وہ عربی زبان کا مستقل حیثیت سے مطالعہ نہیں کرتے بلکہ اس کا رسامی زبانوں کی ایک شاخ کی حیثیت سے مطالعہ کرتے ہیں۔ اس لیے یہ لوگ کسی شخص کو عربی زبان میں اس وقت تک ماہر نہیں سمجھتے جب تک کہ وہ دوسری سامی زبانوں کا ماہر نہ ہو۔اسی وجہ سے ان کی گفتگوؤں اور تقریروں میں کسی مشرقی عالم کا نام سننے میں نہیں آیا اور نہ ہی وہ ان میں سے کسی کا نام حوالۃً پیش کرتے ہیں۔ بلکہ یہ لوگ اپنی تالیفات میں بھی کسی مشرقی فاضل کی تصانیف کا اقتباس درج کرنے سے گریز کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے وہ یورپین مستشرقین کے ساتھ ایک علاحدہ "عالم عربی" میں زندگی بسر کرتے ہیں جس سے کسی مشرقی عالم کا تعلق نہیں ہوتا ہے۔

یہ مستشرقین عربی زبان کے کسی طالب علم کو سامی زبان میں اس وقت تک ڈگری نہیں دیتے جب تک کہ وہ کم از کم سریانی اور عبرانی کا ماہر نہ ہو جب میں نے کولمبیا یونیورسٹی سے استعفےٰ دیا تھا۔ اس وقت میرے دو یا تین شامی دوستوں نے اس بات کی خواہش ظاہر کی تھی کہ میں ان کے نام یونیورسٹی کے ارباب اقتدار کے پاس بھیج دوں تاکہ شعبہ علوم مشرقیہ میں معلم کی حیثیت سے ان کا تقرر ہو سکے۔ مگر چونکہ مجھے ان کی ناکامی کا پورا یقین تھا اس لیے میں نے ایسا نہیں کیا کیونکہ ان کی قابلیت عربی زبان تک ہی محدود تھی۔

جامعہ کولمبیا کی علمی تحقیقات

کولمبیا کے مشرقی شعبہ کے صدر ڈاکٹر رچرڈ گوتھل تھے (R. GOTHAL) جنہوں نے جرمنی میں اور جامعہ ازہر کے ایک استاد سے تعلیم حاصل کی تھی۔ یہاں ہر ایک طالب علم سے جو ڈاکٹری کی ڈگری حاصل کرنا چاہتا ہے یہ کہا جاتا ہے کہ وہ کسی خاص مضمون پر کوئی کتاب تالیف کرے جس کے ذریعے ریسرچ اور تحقیقات علمیہ کے جدید اصول کے مطابق اس کی قابلیت کا اندازہ لگایا جا سکے۔ ذیل میں ان میں سے چند ایسے طلباء کے نام اور ان کی تالیف کی فہرست پیش کی جاتی ہے جنہوں نے

انگریزی زبان میں عربی لٹریچر پر محققانہ کتابیں تحریر کیں۔

۱۔ تاریخ غزہ — مائر (MAYER)

۲۔ تاریخ صیدا۔ اسلین (EISELIN)

۳۔ تاریخ —— فلیمنگ (FLAMING)

۴۔ آرام و اسرائیل کریلنگ (KRELING)

۵۔ ترجمہ کتاب الفرق بین الفرق۔ مسز سیلی (MRS SEELY)

۶۔ سامی اصول کا اشتقاق — ہروٹز (HUR WITS)

علاوہ ازیں اور کئی مفید ادبی و تاریخی کتابیں دیگر طلبا نے بھی تحریر کی ہیں۔

فلاڈلفیا یونیورسٹی میں سامی زبان کے پروفیسر موریس جسٹرڈ تھے جنہوں نے اشوری اور بابلی مذہب و تمدن سے متعلق کئی کتابیں لکھی ہیں۔ ان کی آخری تالیف "بغداد کے لوہے کے سکے" پر تھی۔ انہوں نے ایک کتاب میں صیہونی خیالات کا مضحکہ اڑایا ہے۔ کیونکہ پروفیسر مذکور یہودی ہونے کے باوجود صیہونی تحریک کے مخالف تھے۔ اس یونیورسٹی میں اشوری اور بابلی اشیا نیز خطوطِ مسیحی کے نمونوں کا ایک عمدہ عجائب خانہ ہے جس کا ثانی امریکہ میں اور کوئی نہیں ہے۔

شکاگو یونیورسٹی میں پروفیسر جیمس برسٹڈ تعلیم دیتے تھے۔ آپ نے ۲۰-۱۹۱۹ء کے ایام سرما میں مصر، شام اور عراق کی سیاحت کی تھی۔ آپ نے مشرقی شعبے کی تعلیم کا وسیع پیمانے پر انتظام کیا۔ ان انتظامات کی تکمیل امریکہ کے مشہور کروڑپتی مسٹر راک فیلر کی مالی امداد سے ہوئی۔ جامعہ شکاگو کے سابق چانسلر مشہور مستشرق مسٹر ہارپر تھے جنہوں نے قانون حمورابی (جو قدیم بابل کی دماغی کاوشوں کا نتیجہ ہے) شائع کیا اور انگریزی زبان میں اس کا ترجمہ کیا۔

کیلے فورنیا یونیورسٹی میں پروفیسر پوپر قابلِ ذکر ہیں جو آج کل "تغری بردی" کی مشہور تاریخ مصر کی اشاعت میں منہمک ہیں۔

ان یونیورسٹیوں کے مشرقی شعبوں میں عام طور پر طلبا کی تعداد کم ہوتی ہے۔ کولمبیا یونیورسٹی کے مشرقی شعبے میں جو غالباً سب سے بڑا خیال کیا جاتا ہے طلبا کی سالانہ اوسط تیس ہے۔ ایسے طالب علم اکثر نوجوان مرد ہوتے ہیں مگر خواتین بھی شریک درس ہوتی ہیں۔ تاہم مشرقی علوم کی تعلیم حاصل کرنے کا رجحان روز افزوں ہے۔

پروفیسر میکڈانلڈ

ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں فلسفۂ الٰہیات اور مذہبی تعلیم کے لیے ۱۴۲ اعلیٰ مدارس موجود ہیں۔ جن میں سے ایک کیتھولک کالج دارالسلطنت واشنگٹن میں ہے۔ یہودیوں کے دو کالج نیویارک اور اوہیو میں قائم ہیں۔ اس قسم کے اکثر مدارس میں مذہبی اور مشنری تعلیم کے علاوہ مشرقی ممالک کے مذہب، تاریخ اور ادبیات کا درس بھی داخل نصاب ہے۔ ان مدارس میں سے اہم کالج ہارٹفورڈ کا مذہبی مدرسہ ہے۔ اس کی شہرت مشہور امریکی مستشرق مسٹر میکڈانلڈ کی وجہ سے ہے جو مذہب اسلام کے زبردست عالم سمجھے جاتے تھے۔ میں نے پروفیسر مذکور سے موسم خزاں کی ایک رات میں ملاقات کی تھی۔ اس وقت آپ اپنی لائبریری میں بیٹھے ہوئے مطالعہ کتب میں منہمک تھے۔ آپ کی عمر اس وقت ستر برس کی تھی۔ ڈاڑھی سفید ہو گئی تھی اور لب و لہجہ اسکاٹ لینڈ کے باشندوں کی طرح تھا کیونکہ آپ کی پیدائش امریکہ میں نہیں ہوئی تھی۔ جب میں نے ان سے موجودہ مشغلے کے متعلق استفسار کیا تو آپ مجھے کتب خانہ کے ایک گوشے میں لے گئے جہاں کتابوں کا انبار لگا ہوا تھا۔ آپ نے بجلی کے لیمپ کے بٹن کو دبا کر روشنی کی تو دیکھنے سے معلوم ہوا کہ یہ انبار "الف لیلہ" کے مختلف ایڈیشنوں اور تراجم کا مجموعہ تھا۔ اتنا مجموعہ میں نے کہیں نہیں دیکھا۔ اس میں مصری مطبع، یسوعی بیروت۔ مطبع ادبیہ بیروت اور دیگر مطابع کے ایڈیشن اور فرنچ، انگریزی، جرمنی و دیگر زبانوں کے تراجم سب موجود تھے۔ مجھے یاد ہے کہ آپ نے فرمایا تھا کہ الف لیلہ کے ہر ایڈیشن کا ایک ایک نسخہ ان کے پاس موجود ہے۔ بعد ازاں انہوں نے فرمایا کہ وہ آج کل الف لیلہ کے مؤلف یا مؤلفین کی شخصیتوں اور ان کے متعلقات افسانہ کا بغور مطالعہ کر رہے ہیں۔ یہ مقصد قصوں کے طرز بیان، مواد اور اس کی ترتیب نیز دوسری ادبی کتابوں کے ساتھ مقابلہ کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔

پروفیسر مذکور کے پاس چند عربی اجزا اور اوراق بھی پڑے ہوئے تھے جن میں ایک نصیری فاضل نے نصیری خیالات کی تشریح کی تھی۔ جب میں نے ان اوراق کو اٹھا کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ پروفیسر مذکور نے اپنے قلم سے اس پر بہت سے نوٹ اور حاشیے سرخ روشنائی سے لکھ رکھے تھے۔ جس سے اس بات کا پتہ چلتا تھا کہ صاحب موصوف نے ان اوراق کا ناقدانہ نظر سے مطالعہ کر رکھا ہے۔ جب میں ان کے پاس سے نکل کر آیا تو یہ سمجھے بغیر نہ رہ سکا کہ اگر یہ شخص مشرق میں بٹھا دیا جاتا اور صرف الف لیلہ کے مطالعہ میں نظر آتا تو سب لوگ یہی سمجھتے کہ وہ اپنی زندگی بیکار رائیگاں کر رہا ہے۔

دوسرے دن صبح کو میں نے ان کے رفیق ڈاکٹر ورل سے ملاقات کی جو پہلے "امریکی اسکول آف اورینٹل ریسرچ" کے منتظم تھے۔ ڈاکٹر موصوف شام و فلسطین کی عام بول چال کی زبان اور اس کے اشتقاق و انقلاب کی تاریخ مرتب فرما رہے تھے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ جو شخص اپنی تمام محنت اور وقت اس کام کے لیے صرف کرے اور اس موضوع کو فیلالوجی، اجتماعی، تاریخی غرضیکہ تمام پہلوؤں سے پایۂ تکمیل کو پہنچائے تو تم سمجھ لو کہ اس نے عربی لٹریچر کی زبردست خدمت کی۔ ان کی اس گفتگو سے شام و مصر و عراق کے ان ادبار کی جماعت میرے ذہن میں آئی جو اس قسم کے مطالعہ کو قابل اعتنا نہیں سمجھتی۔

اس ادارہ کے ایک اور استاد ڈاکٹر لیوس پاٹن (LEWIS PATAN) تھے جنھوں نے شام و فلسطین کی قدیم تاریخ مرتب کی ہے۔ ہارٹفورڈ کا ادارہ ایک مشہور دولت مند محسن مسٹر کینیڈی کی یادگار ہے۔

مشرقی انجمنیں

ریاست ہائے متحدہ امریکہ کے مستشرقین کی ایک بڑی انجمن ہے جس میں ایسے تمام فضلاء، پروفیسر اور تعلیم یافتہ لوگ شامل ہیں جو مشرقی علوم سے دلچسپی رکھتے ہیں۔ اس انجمن کا نام "امریکی مشرقی مجلس" (AMERICAN ORIENTAL SOCIETY) ہے۔ اس کے ارکان کئی سو ہیں جو تمام دنیا میں پھیلے ہوئے ہیں۔ اس کا سالانہ جلسہ کسی ایک یونیورسٹی میں منعقد ہوتا ہے جس میں وہ مضامین پڑھے جاتے ہیں جو ارکان کی خاص تحقیقات کے نتائج ہوتے ہیں۔ یہ مضامین بعد میں انجمن کے اپنے رسالے میں شائع ہو جاتے ہیں۔ اس قسم کی انجمنیں تقریباً یورپ کے ہر ملک مثلاً انگلینڈ، فرانس، جرمنی، آسٹریا، اطالیہ اور ہالینڈ میں قائم ہیں۔ اسی طرح کلکتہ میں "بنگال ایشیاٹک سوسائٹی" بھی قائم ہے۔ اور یہ امر بھی قابل اطمینان ہے کہ ایسی انجمنیں باہمی تعلقات قائم کرنے میں بہت مفید ثابت ہو رہی ہیں۔

اس وقت میرے سامنے "امریکی مشرقی مجلس" کی دو شاخوں کی رپورٹ ہے۔ مشرقی شاخ کے اجلاس میں کرسمس کی تعطیلات میں "جان ہاپکنس" یونیورسٹی میں ہوئے اور مغربی شاخ کے اجلاس دوسرے شہر میں منعقد ہوئے۔ رپورٹ سے ظاہر ہوتا ہے کہ مشرقی شاخ کے جلسوں میں اکسٹھ ارکان شریک ہوئے جن میں نو خواتین تھیں۔ اس کے جلسے پانچ مرتبہ ہوئے۔

اس کے صدر مشہور امریکی صحیفہ نگار ڈاکٹر ٹلکوٹ ولیمز تھے جو اسی سال قبل لبنان کے ایک ضلع عالیہ میں پیدا ہوئے تھے ۔ انہوں نے جو مضمون پڑھا اس کا عنوان "اسلامی خلافت" تھا۔ اس سال جو ارکان منتخب کیے گئے تھے ان کی تعداد ۱۲ تھی۔ اس انجمن کے اعزازی اراکین میں ہنری مورسا بق سفیر ترکی اور ولیم ٹافٹ سابق صدر جمہوریہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ بھی شامل تھے۔ ان مضامین کے عنوانات سے جو وہاں پڑھے گئے تھے علوم مشرقیہ کے متعلق امریکی قوم کی کوششوں کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے ۔ بعض مضامین حسب ذیل تھے ۔

۱۔ کتاب سفر ایوب میں شتر مرغ کا ذکر

۲۔ جزائر فلپائن کی عام زبان

۳۔ قدیم مصری زبان کی علامتیں اور اس کے مقابلے میں سامی زبان کی علامات

۴۔ ان بخور کی کیمیائی ترکیب اور اجزاء نباتاتی کا تذکرہ جن کا ذکر تورات میں ہے ۔

۵۔ حبشین قوم کی زبان۔

۶۔ طوفان نوح کے بعد کی قوس قزح۔

۷۔ زراعت سے متعلق کلدانی روزنامچہ۔

۸۔ وہ آیتیں جن کا ترجمہ سفر میں غلط کیا گیا ہے ۔

۹۔ "حمو" کا اشتقاق

۱۰۔ تالمود میں طب

۱۱۔ سامی زبان میں "اداۃ المضارعہ"۔

میں ولایات متحدہ امریکہ کے دوران اقامت میں مجبوری حالات کے سوا اس انجمن کے جلسوں سے کبھی غیر حاضر نہیں رہا۔ اس بنا پر مجھے ان کی معلومات سے مستفید ہونے کا بہت موقع ملا اور اپنے ملک کی تاریخ، زبان، فلسفہ، اور مذہب سے متعلق ایسی معلومات حاصل ہوئیں جن کا علم ان کی امداد کے بغیر بہت مشکل تھا۔ مجھے افسوس رہا کہ کوئی ہمارا مشرقی بھائی اس انجمن کا رکن نہیں ہے۔ حالانکہ صرف مشرقی علوم سے دلچسپی کا اظہار اس کی رکنیت کی شرط رکھی گئی ہے ۔

اس انجمن کی یہ کوشش بھی تھی کہ یہ انجمن حکومت امریکہ سے ایک ایسا عام مشرقی مدرسہ قائم کرنے کے متعلق گفت وشنید کرے جس میں طلباء کو مشرقی ممالک میں سفارت اور قونصلوں

کے منصب کے لیے تیار کیا جائے۔

ایسی دوسری مذہبی انجمن "انجمن تشریح و تفسیر تورات" ہے۔ جس میں مذکورہ بالا انجمن کے اراکین بھی شامل ہیں۔ اس انجمن کا دائرہ جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہوتا ہے۔ صرف لسانی تاریخ اور ان مذہبی مباحث تک محدود ہے جن کا تعلق تورات یا بائبل سے ہے۔ نیویارک اور شہر فلاڈلفیا میں بھی مستشرقین کی ایک اور مختصر سی انجمن ہے جہاں اس کے ارکان کسی ایک رکن کے گھر مہینے میں ایک مرتبہ تعارف اور تبادلۂ خیالات کے لیے جمع ہوتے ہیں۔ اور ان جلسوں میں علمی مباحث اور نئی مشرقی کتابوں کے مطالعے اور تبادلے کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ میں ان میں سے نیویارک کی ایسی انجمن کے جلسوں کے منظر کو فراموش نہیں کر سکتا جب اس کے ارکان شام کو آتے تھے اور ان میں سے ہر ایک بقدر استطاعت کتابیں، رسالے یا اوراق ہی اٹھائے ہوئے چلا آتا تھا۔

مشرقی رسائل

"امریکی مشرقی انجمن" کا ایک سہ ماہی رسالہ شائع ہوتا ہے جس میں اراکین انجمن کے مقالات اور لیکچر شائع ہوتے ہیں۔ یہ رسالہ یایل یونیورسٹی میں چھپتا ہے اور اس طرز پر مرتب ہوتا ہے جس طرز پر یورپ کی مشرقی مجالس کے سہ ماہی رسالے شائع ہوتے ہیں۔

ایک رسالہ "صحیفۂ سامی لغات" ہے جو جامعہ شکاگو کے شعبۂ مشرقیات کے اہتمام سے شائع ہوتا ہے۔ ایک اور اہم مشرقی رسالہ "انجمن تفسیر تورات" کی طرف سے بھی شائع ہوتا ہے۔

ان رسائل میں مضمون نگار کسی خاص مضمون پر نہایت جانفشانی اور صحیح تحقیقات کے بعد جو جدید علمی اصول پر مبنی ہوتی ہیں کوئی مقالہ سپرد قلم کرتا ہے۔ تاکہ تعلیم یافتہ طبقہ اور فضلاء ان کی تحقیقات سے مستفید ہوں۔ یہ مقالات عام مذاق کے نہیں ہوتے ہیں۔ بلکہ مشرقی علوم سے گہری دلچسپی رکھنے والا ہی ان کو سمجھ سکتا ہے۔ نیویارک میں دوسری قسم کا عام پسند ایک مصور رسالہ بھی شائع ہوتا ہے جسے کافی امداد حاصل ہے۔ یہ رسالہ مشرق کے اجتماعی اور سیاسی معاملات پر عوام کی دلچسپی کے لیے عام فہم مضامین شائع کرتا ہے (اور تمام دنیا میں کافی مقبول ہے) اس رسالے کا نام "ایشیا" ہے۔

کتب خانے

دارالحکومت واشنگٹن میں "کانگریس لائبریری" ہے جو امریکہ کی سب سے بڑی لائبریری ہے۔

نہ صرف عمارت اور ظاہری شکل وصورت کے لحاظ سے بلکہ کتابوں کے ذخیرے کے لحاظ سے بھی یہ عظیم الشان کتب خانہ ہے۔ اس کی مستحکم عمارت، نقش ونگار اور گلکاریوں کی وجہ سے نہایت خوبصورت اور دل کش ہے۔ ملک کے قانون کے مطابق ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں مرطبوعہ کتاب کے دو باتین نسخے اس کتب خانے کو پیش کیے جاتے ہیں۔ جنگ کے بعد جب میں اس کتب خانے میں گیا تو اس وقت " الهلال قاہرہ " کے بہت سے پرچے وہاں محفوظ دیکھے۔ میرا گمان غالب یہ ہے کہ اس کتب خانے میں مشرقی کتابوں کا ذخیرہ امریکہ کے دیگر کتب خانوں سے بہت زیادہ ہے۔

نیویارک کی پبلک لائبریری بھی بہت بڑی ہے اس کے مشرقی شعبے میں تیس ہزار کتابیں ہیں یعنی امریکی یونیورسٹی بیروت کے کتب خانے سے بھی زیادہ اس میں مشرقی علوم کی کتابیں موجود ہیں۔ یہ کتب خانہ مصر، شام، حجاز، عراق، آرمینیا، ممالک فارس اور دیگر مشرقی ممالک کے اخبارون اور رسائل سے تبادلہ کرتا رہتا ہے۔

موسم گرما کی تعطیلات میں میں نے اپنا بیشتر وقت اس کتب خانے میں مشرقی کتب کے مطالعہ میں گزارا۔ وہاں میں نے دیکھا کہ شعبۂ کتب مشرقیہ کا مہتمم ہر اس نئی کتاب کو خریدنے پر آمادہ ہو گیا جس کا نام میں نے اس کے سامنے پیش کیا۔ ان کتابوں کے پہلے صفحے پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا تھا کہ ان کتابوں کی بڑی تعداد ایک دولت مند یہودی یعقوب شف کی عطا کردہ ہے۔

ان کتب خانوں کے علاوہ ہر بڑی یونیورسٹی میں ایک کتب خانہ ہے جس کے ضمن میں مشرقی شعبہ بھی ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ مشرقی اشیاء کے عجائب خانے بھی موجود ہیں۔

مرزا احمد علی

شریعتِ اسلام اور منافعِ بینک

اَلحمدُ لِلّٰہِ وکفیٰ وسلامٌ علیٰ عِبَادِہِ الّذین اصطفیٰ۔ فبعد قد قال اللّٰہُ تبارک وتعالیٰ فِی کتابِہِ المجید وَلَا تَاکُلُوْا اَمْوَالکُم بینکم بالبَاطِل ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ میں کئی دنوں سے "ربا" پر گفتگو ہو رہی ہے۔ مجھے بھی یہاں مدعو کیا گیا تاکہ میں بھی اس میں حصہ لوں۔ مقصود سے پہلے چند باتیں بطور مقدمہ پیش کرنے کی جسارت کرتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ ہم سب مسلمان ہیں اور سب کی خواہش یہی ہے کہ ہم مسلمان ہی رہیں اور بطور مسلمان ہی ترقی کی سب منزلیں طے کریں۔ مزید شکریہ ہے کہ اللہ نے ہمیں سب سے بڑی مسلم مملکت عطا فرمائی ہے جو دیگر مسلم حکومتوں سے خوشگوار تعلقات قائم رکھنے۔ اپنی رعایا کی خوش حالی اور ملک کی ہر طرح کی ترقی کے لیے پوری کوشش کر رہی ہے جس نے تھوڑے ہی عرصہ میں بہت سی کمزوریوں کو دور کر دیا ہے اور امید ہے کہ انشاء اللہ تھوڑے ہی وقت میں ہمارا ملک دنیا بھر کے ملکوں میں ممتاز حیثیت حاصل کرے گا اور اس کے باشندے دنیا بھر کی اقوام میں نامور مقام پائیں گے۔

دین و مذہب نے شروع ہی سے انسانوں کا ساتھ دیا ہے۔ جوں جوں انسانیت ترقی کرتی گئی اللہ کا دین بھی ترقی کی منزلیں طے کرتا گیا اور انسان کو متمدن بناتا آیا۔ جب انسانیت حدِ کمال کو پہنچی تو دین بھی ترقی کی آخری منزل میں پہنچ گیا اور جیسے انسانیت کی ترقی ختم ہو گئی۔ دین کی ترقی بھی آخری نقطہ پر پہنچ گئی اور نبوت کی ترقی بھی تکمیل کو پہنچ گئی۔ اس لیے آخری ترقی یافتہ دین آخری ترقی یافتہ انسانیت کے لیے پورا اترا۔ اس دین کا لانے والا خاتم النبیینؐ ہوا۔ یہ دین اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ الخ کا مصداق ہوا۔ اس کی کتاب لَا یَاْتُوْنَ بِمِثْلِہٖ کے نعرے لگاتی آئی۔ اب نہ کوئی نیا نبی ہو گا۔ نہ نیا دین آئے گا۔ نہ نئی کتاب آئے گی۔ نہ بالکل نئی شریعت ظاہر ہو گی۔ اس دین کی سب چیزیں آخری ہیں اور قیامت تک کے لیے ہیں۔ اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَام ۔ اَفَغَیْرَ دِیْنِ اللّٰہِ یَبْغُوْنَ اسلام اللہ کے ہاں کا دین ہے۔ اس کی سب چیزیں اللہ کے ہاں کی ہیں۔ اس لیے کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ یہ کہے کہ اسلام

کے قوانین ناقص ہیں اور ان میں تبدیلی کی ضرورت ہے۔ یہ غیروں کی آواز ہے۔ یہ اپنے اصل سے مل جائیں اور مسلمانوں کو ان کے حال پر چھوڑ دیں تو بہتر ہے حقیقی اسلام نے بہ حیثیت دین کسی مذہب سے شکست نہیں کھائی اور نہ یہ اوروں کی امداد کا محتاج ہے۔

قرآن کریم قیامت تک کے لیے ہے اور اس میں قیامت تک کی ضروریاتِ انسانی کے لیے ہدایات کا مواد موجود ہے۔ لیکن ایسی جامع کتاب کو سمجھانے کے لیے اللہ نے سمجھانے والا اس کے ساتھ بھیجا اور اسے سب کچھ پڑھا کر بھیجا۔ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا۔ جس فضل علم کو رب عظیم عظمت کا سہرا پہنائے۔ اس کی عظمت کی حد کو وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا۔ کے اہل کہاں پہنچیں۔ اسی لیے رب عظیم نے ہدایت فرمائی۔ وَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ میرے محبوب ہم نے اس قرآن کو تیری زبان سے آسان کر دیا ہے اور آپ کی امت پر خدا کا یہ احسان ہے کہ اس نے اپنے حبیبؐ کی حکمت کے پھول بھی گلدستوں میں سجا کر ہم تک پہنچا دیے اور ان پھولوں کی حفاظت کرنے والوں کی تاریخ علم رجال کی شکل میں ہم میں موجود ہے اور یہ فخر کسی اور مذہب کو نصیب نہیں ہوا۔ اہل کتاب کے چار راوی بھی اپنے مسیح کے نسب کے متعلق متحد نہیں اور ہمارے ہاں ضروریات دین بطور تواتر وارد ہیں۔ اور بڑی خوبی یہ ہے کہ سب سے بڑے دو فرقے شیعہ اور اہل سنت ضروریات دین میں متحد و متفق ہیں اور اہل سنت کے پیشوا صدرِ اول سے دور آخر تک اہل بیت نبوت سے خوشہ چینی کا اعلان اقضانا علی ابن ابی طالب کے ذریعہ کرتے رہے۔

پاکستان کا تخیل ساز حضرت اقبالؒ بھی نعرہ زن ہوا:

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانشِ فرنگ — سرمہ ہے میری آنکھ کا خاکِ مدینہ و نجف

اور اہل باطن کے صوفیاء کرام نے۔ مرشدنا فی الطریقۃ علی ابن ابی طالب فرما کر اپنی طریقت کا رابطہ بتلایا اس لیے میں نہایت ادب سے طالبانِ تحقیق کی خدمت میں عرض کروں گا کہ وہ ان قوانین کا بھی مطالعہ کریں جو بطریق اہل بیت وارد ہیں۔ اور جن کی نسبت قانون دانوں نے فیصلہ کیا ہے کہ وہ بہت زیادہ حقیقت پسند ہیں۔ اس طریق میں اجتہاد کا دروازہ کھلا ہوا ہے جو ہر دور کے مسائل کو اصول سے استنباط کرنے کا ملکۂ تامہ رکھتے ہیں۔ اب میں مقصود پر آتا ہوں۔

دین حضرت آدم علیہ السلام کے وقت سے ہے اور شریعت کا آغاز حضرت نوح علیہ السلام سے ہوا۔ شرع لکم من الدین ما وصّٰی بہ نوحاً الخ شریعت بتدریج ترقی کرتی آئی۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام

کو پہلوں سے زیادہ جامع شریعت دی گئی۔ ہمارے نبیؐ کو ان کا مثیل کہا گیا نہ کلاً۔ لیکن بہت سی باتیں ملتی جلتی ہیں۔ اگرچہ فرق جزو و کل کا ہے۔ اِنَّآ اَرْسَلْنَآ اِلَيْكُمْ رَسُوْلًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَآ اَرْسَلْنَآ اِلٰى فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا اور توریت میں اس کی تصدیق یوں آئی I SHALL RAISE UNTO THEE A PROPHET LIKE UNTO MOSES FROM AMONGST THE BRETHREN. I SHALL PUT MY WORDS IN HIS MOUTH & HIM YE SHALL HEARKEN.

اس لیے دیکھنا چاہیے کہ موسوی شریعت میں "ربا" کے متعلق کیا احکام تھے۔ میں نے تین زبانوں کی بائبل سے یہ احکام لیے ہیں تاکہ آپ کو مطالعہ میں آسانی ہو۔

۱۔ عہد نامہ قدیم۔ کتاب استثنا باب ۲۳ درس ۱۹، ۲۰ — ۱۹۔ تو اپنے بھائی کو سود پر قرض نہ دیجو نہ نقد کے سود پر نہ غلہ جات کے سود پر نہ کسی چیز کے جس کی عاریت سود پر کی جاتی۔ تو اجنبی کو سودی قرض دے سکتا ہے پر اپنے بھائی کو سودی قرض مت دیجیو۔

۲۔ کتاب خروج باب ۲۲، درس ۲۵ + ۲۶ + ۲۷ — ۲۵۔ اگر تو میرے لوگوں میں سے جس کسی کو جو تیرے آگے محتاج ہے کچھ قرض دیوے تو اس سے بیاجیوں کی طرح سلوک مت کر اور اس سے سود مت لے۔

۳۔ کتاب احبار باب ۲۵ درس ۳۵ — ۳۸ اگر تمہارا بھائی تمہارے بیچ میں محتاج اور تہی دست ہو جائے تو تم اس کی دست گیری کرو خواہ وہ اجنبی ہو خواہ مسافر۔ ۔ ۔ ۔ تو اس سے سود اور نفع مت لے ۔ ۔ ۔ ۔ تو اسے سود پر روپیہ قرض مت دے۔

1- DEUTERONOMY - 23/19 THOU SHALT NOT LEND UPON USURY TO THY BROTHER USURY OF MONEY, USURY OF VICTUALS, USURY OF ANYTHING THAT IS LENT UPON MONEY.

20. UNTO A STRANGER THOU MAYEST LEND UPON USURY, BUT UNTO THY BROTHER THOU SHALL NOT LEND UPON USURY.

2 - EXODUS 22:25 IF THOU LEND MONEY TO ANY

OF MY PEOPLE THAT IS POOR BY THEE, THOU SHALLT NOT BE TO HIM AS AN USURER, NEITHER SHALT THOU LAY UPON HIM USURY.

(3) LEVITICUS 25:35 AND IF THY BROTHER BE POOR ......

37 THOU SHALT NOT GIVE HIM THY MONEY UPON USURY, NOR LEND HIM THE VICTICALS BY INCREASE

36- TAKE THOU NO USURY OF HIM IN INCREASE....

بیروت کے مطبع امریکانیہ کی سنہ ۱۹۰۶ء کی عربی بائیبل میں یوں ہے:

(۱) لا تقرض اخاک رباء ما فضة اور با طعام اور بای شئی مما یقرض بربا۔
للاجنبی تقرض بربا ولاکن لاخیک لا تقرض بربا .....

(۲) ۲۵:۲۲ - ان اقرضت فضة لتغنی الفقیر الذی عندک فلا تکن له کالمرابی ولا تضعوا علیه ربا۔

(۳) ۲۵:۳۵ - واذا افتقر اخوک وقصرت یده عندک فاعضده غریبا او متوطنا۔ لا تاخذ منه ربا ولا مربحا

قرآن کریم میں ربا کا ذکر چار جگہ ہے ۳/۶، ۴/۵، ۶/۲، ۲۱/۷

ان میں سے ۶/۲ میں ارشاد ہے ۔ فبظلم من الذین ھادوا حرمنا علیھم طیبات اُحِلّت لھُمْ وبصدھم عن سبیل اللہ کثیراً وآخذھم الرّبوٰا وقد نھوا عنه واکلھم اموال الناس بالباطل

یہودیوں کے ظلموں اور اللہ کے راستہ سے بھٹک جانے کی وجہ سے اور ان کے ربا لینے کی وجہ سے حالانکہ ان کو اس سے منع کیا گیا تھا اور ناحق لوگوں کے مال کھانے کی وجہ سے ہم نے ان پر وہ پاک چیزیں حرام کر دیں جو ان کے لیے حلال کی گئی تھیں۔

ان کے سود لینے کا ذکر بائیبل کی کتاب نحمیاہ باب ۵ میں یوں ہے ۔ ۔ "اور میں نے امیروں اور سرداروں سے جھگڑا کیا اور انہیں کہا کہ تم لوگ ہر ایک اپنے اپنے بھائی سے سود لیتے ہو۔

پر میں تمہاری منت کرتا ہوں کہ تم لوگ سود لینے سے ہاتھ اٹھا دیں۔

آج ہی کے دن ان کے کھیت ..... اور سود حصہ نقدی کا اور اناج ..... جو تم نے ان سے لیا ہے انہیں پھیر دیجیو۔

تب انہوں نے کہا کہ ہم پھیر دیں گے اور ان سے کچھ نہ مانگیں گے۔

چونکہ انہوں نے پھر اس حکم کی مخالفت کی اس لیے ان پر عذاب آیا جیسا کہ ذیل میں وعید ہوئی تھی۔

حزقی ایل ۱۸: ۶۔ وہ انسان جو صادق ہے ۔۔۔۔ ۹۔ سود پر نہیں دیا لیا کرتا۔

۱۱ پر جو راہ مارے : ۱۳ سود پر دیوے اور سود کھاوے وہ یقیناً مر جائے گا اس کا لہو اس پر ہوگا۔

اس سے معلوم ہوا کہ موسوی شریعت میں اپنی ہی قوم کے حاجت مندی کے قرضوں پر ربا لینے کی اجازت نہ تھی۔ غیر یہودیوں سے ربا لینا جائز تھا۔ ان پر عذاب اس لیے آیا کہ وہ اپنے یہودی بھائیوں سے بھی ربا لینے لگے۔ عربی بائیبل میں اس بڑھوتری کو "ربا" کہا گیا ہے۔ اور انگریزی میں اس کا ترجمہ یوزری ہی کیا گیا۔ یہ ربا شخصی تھا۔

قرآن میں چار جگہ ربا کا ذکر آیا ہے۔

أحلّ اللهُ البيع وحرّم الرّبٰوا... يمحق الله	اللہ نے بیع کو حلال کیا اور ربا کو حرام کیا۔ اللہ ربا کو مٹاتا ہے
الرّبٰوا ويربي الصّدقات... وذروا ما بقي	اور صدقوں کو بڑھاتا ہے۔ اگر مومن ہو تو جو ربا باقی ہے
من الرّبٰوا إن كنتم مومنين فإن لم تفعلوا	اسے چھوڑ دو۔ اگر تم نے نہ چھوڑا تو اللہ اور اس کے رسول
فاذنوا بحربٍ من الله ورسوله إن تبتم	سے لڑنے کو تیار ہو جاؤ۔ اگر توبہ کر لو تو تمہارے لیے تمہارے
فلكم رؤس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون	راس المال ہیں۔ نہ تم ظلم کرو نہ تم پر ظلم ہو۔
يأيّها الذين امنوا لا تاكلوا الربٰوا أضعافًا مضاعفة۔	ایماندارو! ربا دونے پر دونا نہ لیا کرو۔
وما اتيتم من الرّبٰوا ليربوا في اموال الناس	اور جو کچھ تم ربا دو تاکہ لوگوں کے مال میں زیادہ ہو وہ اللہ
فلا يربوا عند الله۔	کے نزدیک تو نہیں بڑھتا ہے۔

حضرت فخر الدین رازی کی تفسیر کبیر ص ۱۵۲ میں ہے۔ الرّبٰو فی اللغة عبارة عن الزيادة يقال ربا الشي يربوا ومنه قوله اهتزّت وربت اي زادت واربي الرجل اذا عامل في الرّبٰوا۔

ربا لغت میں زیادتی، بڑھوتری کو کہتے ہیں۔ پھر لکھتے ہیں۔

إنّ الرّبٰوا قسمان ربا النسيئة وربا الفضل امّا ربا النسيئة فهو الامر الذي كان مشهورًا متعارفًا في الجاهلية وذالك انّهم كانوا يدفعون المال على ان ياخذوا كل شهر قدرًا معينًا ويكون راس المال باقيًا ثم اذا حل الدين طالبوا المديون براس المال فان تعذر عليه الاداء زادوا في الحق والاجل فهذا هو الربٰوا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به ربا دو قسم کا ہے ادھار کا ربا اور زیادتی کا ربا۔ ادھار کا ربا وہ ہے جو

زمانۂ جاہلیت میں مشہور و متعارف تھا اور وہ یہ تھا کہ وہ مال اس شرط پر قرض دیتے تھے کہ وہ ہر مہینے ایک قدر معین دیتے رہیں۔ اور راس المال باقی رہے۔ جب قرض کی مدت پوری ہوتی تو دینے والا راس المال طلب کرتا۔ اگر لینے والے سے ادائیگی نہ ہو سکتی تو وہ حق اور مدت میں زیادتی کرتا۔ (پہلے ہر ماہ ربا لیتا۔ آخر زیادہ کرتا)

علامہ طبرسی کی تفسیر مجمع البیان ص ۱۴۹ میں ہے۔ (یا اہل الجاہلیۃ فانھم کانوا یربون بتاخیر الدین عن محلہ الی محل آخر بزیادۃ فیہ ولا خلاف فی تحریمہ) اہل جاہلیت قرض کو اس کے محل سے دوسرے محل تک تاخیر کرکے اس پر زیادہ دے کر ربا لیتے تھے اور اس کے حرام ہونے میں اختلاف نہیں۔

شرح وقایہ جلد ۳، ص ۹۵، حاشیہ ۷۔ لیس المراد مطلق الفضل والزیادۃ یقال مربی المال ای زاد۔ الظاہر انہ لیس المراد مطلق الفضل والزیادہ بالاجماع لان الاسواق فی بلاد المسلمین انما شخت للاستفضال والاسترباح بل المراد منہ فضل مخصوص یعنی مطلق بڑھوتی مراد نہیں کیونکہ مسلمانوں کے شہروں کے بازار اور منڈیاں بڑھوتی اور فائدوں ہی کے لیے فتح ہوئے ہیں بلکہ اس بڑھوتی سے مراد خاص بڑھوتی ہے۔

خلاصۃً ربا کا لفظ پہلے بھی مستعمل تھا اور قرآن میں بھی اسی معنی میں استعمال ہوا۔ بائیبل اور قرآن کریم کے انگریزی تراجم میں ربا کے معنی USURY (یوزری) کیے ہیں۔ دیکھیے ترجمہ پادری سیل اور مارماڈیوک پکتھال وغیرہ

کنسائس ڈکشنری میں اس کے معنی یہ لکھے ہیں
AN EXCESSIVE OR INORDINATE
PREMIUM FOR THE USE OF MONEY BORROWED قرض لی ہوئی دولت کے استعمال کے غیر معمولی معاوضہ کو یوزری (ربا) کہتے ہیں۔

عرب کے ساہوکار، سرمایہ دار اور شخصی بینک

یہودی اور عیسائی عرب میں آباد تھے اور ان کا کام ساہوکارہ تھا۔ ان سے میل ملاپ کی وجہ سے عربوں میں بھی سرمایہ داری اور ساہوکاری آ گئی۔ اور یہ بھی بیاجی ہو گئے۔ عربوں میں عیسائی عورتیں بھی آ گئیں اور بنو عبد الشمس میں اہل کتاب عورتوں سے شادیاں ہوئیں اور جب بنو عبد الشمس شام پہنچے تو وہاں چونکہ اہل کتاب کثرت سے تھے اس لیے امیر شام نے ایک عیسائن سے شادی کر لی جس کا نام میسون تھا۔ اس کے بطن سے یزید پیدا ہوا۔ . . . . امیر شام کا وزیر مال بھی ایک پادری سرجون تھا

ثقافتِ اسلامیہ کی کتاب " اسلام کا معاشی نظریہ" ص ۴۴ پر لکھا ہے کہ بالخصوص بنو امیہ نے اپنے دورِ حکومت میں شاہی خاندان کے افراد اور اپنے دوسرے حامیوں کو بڑی بڑی جاگیریں عطا کیں۔ یہ سلسلہ حضرت عثمان رض کے زمانہ ہی سے شروع ہو گیا تھا لیکن حضرت امیر معاویہ اور بالخصوص یزید اور عبدالملک کے دور میں مسلمانوں میں جاگیرداری اور زمینداری کے فروغ کی کوئی حد نہیں رہی۔ ....

سواد کی سرزمین تقریباً پوری کی پوری قریش کی جاگیر بن گئی۔ یہاں تک کہ سعد بن العاص کہا کرتے کہ سواد قریش کی ذاتی ملکیت ہے۔ بنو امیہ کے خلفا حضرت امیر معاویہ۔ عبدالملک۔ ولید۔ ہشام اور ان کے والی مثلاً حجاج مسلمہ اور خالد قسری، سب سے بڑے جاگیرداروں میں شمار کیے جاتے تھے۔ ہشام اور اس کا عراقی گورنر خالد بن عبداللہ قسری اتنے بڑے زمیندار تھے کہ وہ غلّہ کے بھاؤ کو نہایت آسانی سے گھٹا بڑھا سکتے تھے۔ جب انہیں غلّہ کی قیمت میں زیادتی سے فائدہ ہوتا تو اپنی جاگیروں کی زرعی پیداوار کو روک لیتے تھے اور جب یہ غلّہ کا نرخ گھٹانا چاہتے تھے تو اپنی جاگیروں کی پیداوار کو اس کثرت سے بازار میں لاتے تھے کہ بھاؤ گر جاتا تھا۔

چونکہ پہلی صدی میں صرف بنو امیہ ہی جاگیردار اور سرمایہ دار تھے اور یہود و نصاریٰ سے ان کے خاص روابط تھے اس لیے یہ لوگوں کو قرض پر روپے دیتے تھے اور لوگوں کی دولت بھی اپنے پاس امانت (DEPOSIT) رکھتے تھے۔ اس سے وسیع پیمانہ پر تجارت کرتے تھے۔ گویا یہ مجسم بینک ہوتے تھے۔ انہیں اس امر کی بھی ضرورت تھی کہ کچھ لوگ ایسے ہوں جو یہ پروپیگنڈہ کریں کہ لوگ حفاظت کے لیے اپنی نقدی ان کے پاس رکھا کریں۔ اور ان سے کچھ نہ لیں کیونکہ یہ ربا ہو جائے گا بلکہ انہیں حفاظت کے لیے کچھ ادا کیا کریں۔ یہی وجہ تھی کہ ان شخصی بنکوں میں رعایا کی تمام نقدی بند رہتی تھی۔ اور یہ اس نقدی سے تجارت کر کے دنیا کی دولت کو سمیٹا کرتے تھے۔ یہی قوم یورپ میں نارمنڈی تک پہنچ گئی۔ اور وہاں انہی کے نقوش راہ پر یورپ و امریکہ کا نیا معاشی نظام بنا۔ جس میں بنکنگ تجارت کا جزو لاینفک بن گیا اور حکومتیں بھی ان کی محتاج ہو گئیں۔ اور دنیا کی نقدی سمٹ سمٹ کر ان میں آ گئی۔ یہی وجہ ہے کہ بنکنگ کی بہت سی اصطلاحات عربی الفاظ سے ماخوذ ہیں۔ یہ ساہوکار بنک بقول کتاب سود حصہ دوم، ص ۱۳۱ ملکوں کی قسمتوں سے کھیلتے ہیں۔ جہاں چاہتے ہیں اپنے فائدے کے لیے قحط برپا کرتے ہیں۔ جب چاہتے ہیں جنگ کراتے ہیں وغیرہ۔ سرمایہ داری کا ردعمل روس میں کمیونزم کی شکل میں ہوا۔ اور عجیب بات یہ ہے کہ بینک کا نفع جسے عام اصطلاح میں سود کہا جاتا ہے دونوں طبقوں

شرق وغرب میں قانوناً جائز قرار دیا گیا۔ اب اس کے بغیر نہ کوئی تجارت چل سکتی ہے۔ نہ کوئی کارخانۂ صنعت وحرفت۔ نہ کوئی جماعت نہ کوئی گھر اور نہ کوئی حکومت۔ چیست یاران طریقت بعد ازیں تدبیر ما۔

غیر سودی نظام

یہ صرف اسلام نے پیش کیا ہے۔ لیکن چونکہ اب تمام ملکوں کی قسمتیں ایک دوسرے سے وابستہ ہیں اس لیے اب اکیلا کوئی ملک بھی غیر سودی نظام چلانے میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ ایسا کرنے والا خود مٹ جائے گا۔ اور اس سے الگ ہونے والا اپنی ہستی کو فنا کر دے گا۔ نظام سرمایہ داری کے دو اجزاء ہیں (۱) سرمایہ داری۔ سرمایہ کی فراہمی۔ اس کی حفاظت۔ اس کی ترقی (۲) مزدوری۔ باوجودیکہ مزدور کے بغیر صنعت وحرفت کے کارخانے بیکار ہو جاتے ہیں مگر سرمایہ کی قوت دیکھیے کہ یہ مزدوروں کے مواجب خود مقرر کرتا ہے۔ یہ جب چاہتا ہے ان کے اکثر افراد کو بیکار کر دیتا ہے۔ لیکن مزدور کی کچھ پیش نہیں جاتی سود کے مٹانے سے کارخانہ ہی درہم برہم ہو جاتا ہے۔ اور غیر سودی نظام کو کامیاب بنانے کے لیے عالمگیر قوت قاہرہ اور عالمگیر سرمایہ کی ضرورت ہے۔ اور یہ کسی اکیلے ملک سے نہیں ہو سکتا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ آیا وہ اصول جو شارع اسلام نے وضع کیے ہیں ان کی موجودہ معاشی نظام سے کچھ مطابقت اور موافقت ہو سکتی ہے۔ تبھی تو اسلام کی ہمہ گیری ثابت ہوگی۔ اسلام اکمل ادیان ہے۔ رسول آخریؐ نے کسی بات کو تشنہ نہیں چھوڑا۔ ہر ایک کے تفصیلی نقوش دکھلا دیے۔ نہ سمجھیں تو ہماری عقل کا قصور۔ ہمارے علم وفہم کی کمی۔

ربا کی جائز صورتیں

۱۔ فتاویٰ عبدالحی لکھنوی۔ ص ۹۵/۲۔ دار الحرب میں نصاریٰ سے سود (ربا) لینا درست ہے۔ توضیح المسائل (شیعہ) ص ۴۱۹ میں بھی یہی ہے۔ نیز باپ۔ بیٹے۔ خاوند۔ بیوی۔ اور آقا غلام آپس میں بڑھوتی پر قرض لے دے سکتے ہیں۔

۲۔ مجموعہ فتاویٰ مولانا عبدالحی لکھنوی، ص ۹۵/۴ درعملداری نصاریٰ کہ اہل اسلام مبالغ نزد نصاریٰ جمع می سازند وسود آں از نصاریٰ مے گیرند وآں را وثیقہ مے نامند درست است (عیسائی حکومت میں مسلمان ان کے پاس روپیے جمع کرتے ہیں اور ان سے سود لیتے ہیں یہ جائز ہے۔

۳۔ سود ص ۱۰۳ شاہ عبدالعزیز اس کے متعلق صریح فتویٰ فرما چکے تھے۔ الجمعیۃ میں بھی فتویٰ شائع ہو چکا تھا۔ دیو بند کے مفتی صاحبؒ نے بینک کا سود لینے کا فتویٰ دیا تھا۔

ربا کی تعریف

۱۔ جامع الرضوی شرح شرائع الاسلام (شیعہ) ص ۲۰۹۔ دربیان ربا و آں ثابت مے شود در قرض اما در بیع ثابت می شود بدو وصف یکے آنکہ در بیع از جنس کیل یا موزون باشد دوم آنکہ ہماں جنس بیع و شرا نمایند یعنی دو فرد یک جنس را تبادلہ کنند و از یکے کم و از دیگرے زیاد بدہند و در قرض ثابت مے شود باین طریق کہ جنسے را قرض دہد و شرط نفع نماید۔ (ربا ثابت ہوتا ہے قرض میں اس طرح کہ ایک جنس کو قرض دیں اور نفع کی شرط کریں اور بیع میں دو وصفوں سے ثابت ہوتا ہے (۱) کہ بیع ماپ یا تول کی جنس سے ہو اور (۲) اسی جنس سے خرید و فروخت ہو یعنی ایک جنس کے دو فردوں کا تبادلہ کریں اور ایک سے کم اور دوسری سے زیادہ دیں۔

۲۔ پہلے اجلاس کی روئداد کے ص ۲ پر قائد جماعت اسلامی کی زبانی ربا کی یہ تعریف لکھی ہے

WHEN SOMETHING IS LENT (EITHER MONEY OR ANY OTHER COMMODITY) FOR SOME FIXED PERIOD AND THE LENDER DEMANDS SOMETHING IN EXCESS ON THE ACTUAL CAPITAL (راس المال) FROM THE BORROWER IT WAS CALLED RIBA, WHICH ACCORDING TO THE QURAN, WAS AN ACT OF INJUSTICE (ظلم) - (جب کوئی چیز روپیہ یا جنس کسی مقررہ مدت کے لیے کسی کو قرض دی جائے اور قرض دینے والا قرض لینے والے سے اصلی راس المال سے زیادتی کا مطالبہ کرے تو اسے ربا کہتے ہیں جو قرآن کریم کی رو سے فعل ظلم ہے)

۳۔ جامع الرضوی ص ۲۲۹ اگر بشرطِ نفع قرض دہد نفع حرام است۔ اگر نفع کی شرط سے قرض دے تو وہ نفع حرام ہے۔

۴۔ سود حصہ دوم ص ۸۳ پر لکھا ہے کہ نفع کمانے کا یہ آخر کونسا معقول طریقہ ہے کہ میں ایک شخص کا شریک بننے کے بجائے اسے سو روپے قرض دوں اور اس سے کہوں کہ چونکہ تو اس رقم سے فائدہ اٹھائے گا اس لیے مجھے مثلاً ایک روپیہ ماہوار دیتا رہ الخ۔ ص ۸۴۔ مگر یہ اللہ کا بندہ جو نفع اپنے لیے طے کر چکا ہے وہ اسے جوں کا توں ماہ بماہ اور سال بسال ملتا رہے۔ ص ۸۱ تب کس دلیل سے اس شخص کو حق بجانب ٹھہرایا جائے گا جس نے ایک ادارے سے دس سال کے لیے اور دوسرے سے

بیس سال کے لیے ۱۹۴۹ء کی شرح کے مطابق سرمایہ کے متوقع منافع میں سے اپنا حصہ قطعی طور پر متعین کرالیا تھا۔ ص ۱۲۴ جتنا روپیہ بھی کارکنوں کو ملا قرض کے طور پر ملا اور اس شرط پر ملا کہ خواہ ان کو نفع ہو یا نقصان .... بہرحال .... انہیں ایک طے شدہ شرح کے مطابق منافع دینا ہوگا۔

۵۔ مولانا محمد جعفر شاہ صاحب کی کتاب "کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت" ص ۵۳ پر لکھا ہے:

"فقہ کے اس متفقہ فیصلہ پر کہ اگر منفعت کی غرض سے کوئی قرض دیا جائے تو اس کا منافع ربوٰ کہلائے گا۔"

اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ فقہ کا متفقہ فیصلہ یہ ہے کہ اگر قرض دینے والا نفع کی شرط قرض دیتے وقت لگائے تب وہ زیادتی "ربا" ہے۔

۶۔ شرح الوقایہ، ص ۵۹/۳ باب الربوٰا هو فضل خالٍ عن العوض شرط لاحد العاقدين في المعاوضة اى فضل احد المتجانسين على الآخر بالمعيار الشرعي اى الكيل او الوزن۔

۷۔ بخاری۔ باب اذا اقرضه الى اجل مسمى او اجله فى البيع فقال ابن عمر فى القرض الى اجل لا بأس به وان اعطى افضل من دراهمه ما لم يشترط

(بخاری)

اسی طرح جامع الرضوی ص ۲۲۳ پر ہے کہ جائز ہے کہ ایک درہم اور ایک دینار کو دو دینار دو درہم یا زیادہ پر بیچیں یہ ربا نہیں .... جب اختلاف متحقق ہو تو بڑھوتی ربا نہیں۔ اسی طرح کے اور مسائل بیان کر کے لکھا ہے:

"لیکن در جمیع ایں امور باید کہ شرط در عقد نشود کہ اگر در اثنائے عقد شروط مذکورہ بعمل آید صحیح نیست" یعنی ان تمام امور میں چاہیے کہ عقد میں شرط نہ ہو۔ اگر اثناء عقد میں مذکورہ شرطیں عمل میں آئیں تو صحیح نہیں ہے۔

الغرض فیصلہ سنی اور شیعہ فقہاء کا یہ ہے کہ اگر قرض دینے والا قرض لینے والے سے یہ شرط کرے کہ وہ اس سے مثلاً دو روپیہ سینکڑہ سالانہ لے گا تو وہ سود ہوگا اور یہ ناجائز ہے۔ شرط کر کے بڑھوتی لینا ربا اور حرام ہے۔ لیکن بینکوں میں جو ڈیپازٹ کرائے جاتے ہیں اس میں امانت رکھنے والا بینک کے ساتھ زائد روپے لینے کی کوئی شرط نہیں کرتا اور نہ اسے روپیہ بطور قرض دیتا ہے بلکہ وہ تو اس میں امانت رکھتا ہے اور بینک خود اسے دیتا ہے۔ اور آج تک یہی ہوا کہ کسی بینکی کارروائی کرنے والے بینک

کبھی بھی نقصان نہیں ہوا اگر وہ دیانتداری سے کام کرتا رہا ہو۔ اس لیے جو رقم بینک خود دیتا ہے اسے ہم ممنوع یا با نہیں کہہ سکتے۔

غیر مشروط اضافہ

اب اگر کوئی بینک بغیر شرط ہی کے امانت رکھانے والے کو کچھ روپیہ اصل سے زیادہ دے تو اس بڑھوتی کا کیا حکم لگے گا۔

۱۔ جامع الرضوی، ص ۲۲۹/۱ اگر بشرط نفع قرض بدہد نفع حرام است . . . . . اگر بطریق تبرع و گذشتگی چیزے بدہد قرض کیش بدون شرط یا عوضے کہ ادا کند در آں صفتے زیادہ تو وہ باشد و در وقت قرض وادن شرط آں صفت نکند جائز است بشرط نفع (ربا) قرض دینا حرام ہے لیکن اگر قرض لینے والا بغیر شرطوں کے بطریق تبرع کچھ دیدے یا جو عوض دے اس میں کچھ زیادہ صفت ہو اور قرض دیتے وقت دینے والے نے اس صفت کی شرط نہ کی ہو تو جائز ہے۔

۲۔ توضیح المسائل (شیعہ) ص ۴۶، ۲۲۷۳۔ اگر قرض دینے کے وقت اس کے ساتھ کوئی شرط نہ کرے لیکن پھر قرض خواہ کچھ مقدار زیادہ واپس کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ بلکہ یہ مستحب بھی ہے کیونکہ قرض کی ادائیگی کے وقت کچھ زیادہ دینا اللہ کے نزدیک محبوب ہے۔

۳۔ ایضاً، ص ۵۵۸۔ ۲۸۰۶ وہ فائدے۔ اور انعامات جو بینک ان اشخاص کو دیتا ہے کہ جن کا حساب ان میں ہوتا ہے۔ چونکہ وہ لوگوں کو تشویق دلانے کے لیے اپنی طرف سے دیتا ہے اور جس سے کسی کو ضرر کبھی نہیں پہنچتا حلال ہے۔

۴۔ مولانا محمد جعفر شاہ صاحب کی کتاب "کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت" ص ۸۹

عبداللہ بن عمر نے خراب دراہم قرض لے کر اچھے دراہم واپس کیے اور فرمایا کہ یہ خوشدلی سے دے رہا ہوں (رواہ مالک)۔ حضورؐ نے خود عبداللہ بن عباس سے قرض لے کر زیادہ واپس کیا (رواہ ابوداؤد)۔

حضورؐ نے فرمایا۔ خیارکم محاسنکم بہتر طریقے پر قرض ادا کرنے والے زیادہ بہتر ہوتے ہیں۔ (اس میں زیادہ واپس دینے کی ترغیب ہے (رواہ عن ابی ہریرہ)

شرعی اصول سے استنباط

چونکہ بینکوں میں امانت رکھانے والا روپیہ جمع کراتے وقت بینک سے کوئی شرط نہیں کرتا کہ

وہ اس سے اپنے جمع کردہ روپے پر آنا فی صدی سالانہ لے گا۔ بلکہ بینک بطریق تبرع اور تشویق اسے راس المال پر کچھ زیادہ دیدیتا ہے۔ اس لیے اصول مذکور کے مطابق اس زائد رقم کا جمع کرنے والے کے لیے وصول کرلینا شرعاً جائز ہوا اور بینک کے لیے زائد دیدینا احادیث ذیل کی پیروی ہے۔

بخاری ص ۳۳۰۔ باب لا یظلم المسلم المسلم ولا یسلمہ (لا یخذلہ) المسلم اخو المسلم لا یظلمہ ولا یسلمہ

ترمذی، ص ۴۹۹ باب ماجاء فی قبول ھدایا المشرکین ہدیے اور تحفے تو مشرکوں سے بھی قبول کر لینے چاہییں اور مسلمان تو مسلمان کا بھائی ہے۔ ہر مسلم کو چاہیے کہ اپنے مسلم بھائی کی مدد کرے۔ مومن مومن کے لیے ایک عمارت کی طرح ہے جس کا ایک حصہ دوسرے کو مضبوط کرتا ہے۔

ترمذی، ص ۴۰۲ باب ماجاء فی الرخصۃ فی اکل الثمرۃ للمار بھا۔

حضور انور نے فرمایا کہ اگر کوئی کسی دیوار میں داخل ہو جائے تو اندر کے باغ کا پھل کھا لے بعض اہل علم نے رخصت دی ہے کہ اس میں سے پھل کھا لے اور بعض نے قیمت کے بغیر کھانے کو مکروہ کہا ہے۔ یہ اہل سنت کا طریق ہے۔ مطلب یہ ہے کہ کسی کے باغ کا پھل بھی مسافر بغیر دام دیے کھا سکتا ہے فرق یہ ہے کہ بعض کے نزدیک بغیر قیمت دینے کے پھل کھانا مکروہ ہے لیکن حرام نہیں۔ اسے بھی اخوت اسلامی یا انسانی برادری کا فیض سمجھیے۔

مجموعہ فتاویٰ عبدالحی لکھنوی ص $\frac{97}{3}$ در بیع سلم قرارداده شد که بفلاں ماه بحساب فی روپیہ چہل آثار گندم داده خواہد شد و نرخ بازار فی الحال بست آثار است ایں بیع درست است یا نہ۔

جواب۔ درست است۔ اگر گیہوں بازار میں ۲۰ سیر روپے کی ہو اور باہمی اقرار یہ ہو جائے کہ فلاں مہینے میں ۴۰ سیر روپے کی دی جائے گی تو یہ درست ہے۔ ص $\frac{98}{3}$ اگر در بازار نرخ بحساب فی روپیہ بست آثار گندم است و شخصے بقرض بحساب فی روپیہ ہیجدہ آثار مے فروشد ایں بیع درست است یا نہ؟

جواب۔ بیع مذکور نافذ است الا مکروہ۔

اگر بازار میں گیہوں روپے کے بیس سیر ہیں اور ایک شخص قرض پر کسی کو روپے کے ۱۸ سیر بیچتا ہے تو یہ بیع نافذ ہے لیکن مکروہ ہے۔

سراجیہ باب البیع والشراء، ص ۴۷ —: اگر کوئی خوردنی اشیاء کا ذخیرہ رکھے۔

وَباع بثمن فوق ما اجانه الوالی جاز البیع ... اور حکومت کے مقرر نرخ سے تعدی کرے اور زیادہ مال سے تو یہ بیع جائز ہے۔

توضیح المسائل، ص ۴۱۸۔ جب ایک جنس کو کسی دوسری جنس کے مقابلہ میں بیچا جائے تو اس میں زیادتی اور کمی کے لینے میں کوئی حرج نہیں لہذا اگر ایک من گندم کو دو من چاول سے فروخت کرے تو جائز ہے کیونکہ جنس مختلف ہے۔

ایضاً، ص ۴۲۵۔ جو شخص اس مال کی نقد فروخت کی قیمت جانتا ہو تو جب اسے ادھار پر اس سے مہنگی دی جائے اور اسے یہ کہا جائے کہ اس کی نقدی قیمت سے ایک آنہ فی روپیہ زیادہ یا کم ادھار لینے پر لوں گا اور وہ بھی قبول کرے تو یہ جائز ہے اور ایسا معاملہ صحیح ہے۔

اوپر کی مثالوں سے جو اہل سنت اور شیعہ ہر دو کے ہاں کی ہیں معلوم ہوتا ہے کہ ادھار کی ہر زیادتی ممنوع نہیں کہ جو اصل کے ماتحت ہو وہ جائز ہے۔ یہی حال اس فائدہ کا ہے جو بینک اپنے گاہکوں کو امانتوں پر دیتا ہے۔

انگریزی راج میں جب کہ مسلمان ڈاکخانہ کے ڈیپازٹ اور سیونگ بینک اکاؤنٹ پر سود نہیں لیتے تھے تو انگریز سود کا روپیہ عیسائی مشن کو دیدیا کرتے تھے۔ اور وہ اسے مسلمانوں کو مرتد کرنے پر خرچ کیا کرتے تھے۔ اب ایک جماعت نے فتوےٰ دیا ہے کہ اس سود کو اشاعت اسلام پر صرف کیا جائے۔ لیکن اگر یہ ناجائز ہے تو اشاعت اسلام جیسی پاکیزہ مد پر صرف کرنے کے کیا معنی۔ بہرحال جب تک موجودہ نظام کارفرما ہے اور غیر سودی نظام قائم نہیں ہوتا۔ اصول شریعت کی ظاہری صورت یہی ہے کہ اگر کسی ملک کی حکومت جنگ کے لیے قرض مانگے تو سب رعایا کا فرض ہے کہ حکومت کو بلا امید نفع جنگی ضروریات کے لیے روپیہ دے۔

اگر حکومت پراجیکٹ کے لیے قرض مانگے تو بھی حکومت کو بلا شرط قرض دینے چاہئیں۔ اس پر اگر حکومت بطور خود کچھ زائد رقم عطا کرے تو اسے لینے میں عذر نہ کرنا چاہیے کیونکہ یہ ربا نہیں ہے۔ قرض دینے والے نے قرض دیتے وقت یہ شرط نہیں کی تھی کہ اس کو اتنا سینکڑہ سالانہ راس المال پر ملنا چاہیئے اگر اس کی حرمت کا فتویٰ دیا جائے تو لوگ روپیہ نہ دیں گے اور نتیجہ یہ ہوگا کہ تجارت اور صنعت و حرفت کو سخت صدمہ پہنچے گا۔ بلکہ ملک میں صنعت و تجارت اعلےٰ پیمانے پر کبھی چل ہی نہ سکے گی۔

شخصی ربا کی حرمت کے وجوہ

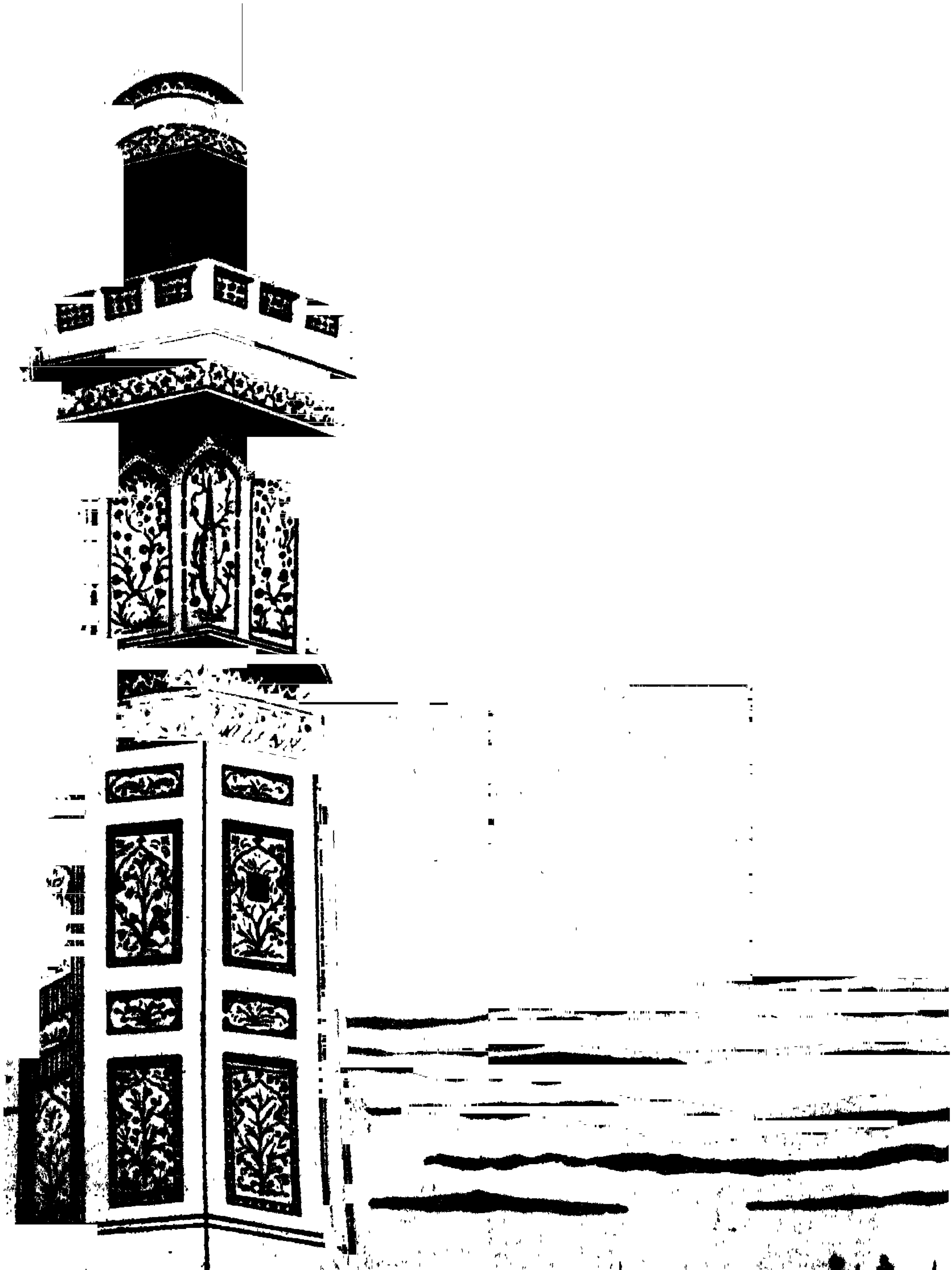
۱۔ تفسیر صافی۔ ص ۹۷۔ فی الکافی عن الصادق علیہ السلام انما حرم اللہ الربوا۔ لئلا یمتنع الناس من اصطناع المعروف یعنی بالمعروف القرض۔ حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سود اس لیے حرام کیا تاکہ لوگ نیکی کرنے یعنی قرض حسن دینے سے رُک نہ جائیں۔ یہ صورت حاجت مند حضرات کو قرض دینے ہی میں ہوتی ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ انہیں بغیر بڑھوتی کے قرض دینا بہت اچھا کام ہے۔ لیکن جو روپیہ تجارت اور صنعت میں خرچ ہوتا ہے اس سے چونکہ انہیں مالی فائدہ حاصل ہوتا ہے اس لیے انہیں قرض حسن دینے کے کوئی معنے ہی نہیں۔

۲۔ تفسیر رازی، ص ۳۵۲ ۔ وثانیہا قال بعضہم اللہ تعالیٰ انما حرم الربوا من حیث یمنع الناس عن الاشتغال بالمکاسب وذالک لان صاحب الدرھم اذا تمکن بواسطۃ عقد الربوا من تحصیل الدرھم الزاید نقدا کان او نسیۃ خف علیہ اکتساب وجہ المعیشۃ فلا یکاد یحمل مشقۃ الکسب والتجارۃ والصناعات الشاقۃ وذالک یفضی الی انقطاع منافع الخلق ومن المعلوم ان مصالح العالم لا تنتظم الا بالتجارات والحرف والصناعات والعمارات الیہ ... اللہ نے اس لیے حاجتمندانہ شخصی ربا حرام کیا کیونکہ یہ کسبوں میں مشغول ہونے سے روکتا ہے۔ کیونکہ اگر روپے والا ربا کی وجہ سے زائد روپیہ نقد یا ادھار کما سکے تو وہ تجارت اور مشکل صنعتوں میں مشغول ہونے کی مشقت نہیں اٹھائے گا اور اس طرح لوگ ان کاموں میں مصروف نہ ہوا کریں گے حالانکہ مصالح عالم تجارت، صنعت و حرفت اور عمارات کے بغیر منتظم نہیں ہوتے۔

یہی دلیل بنکوں میں روپیہ جمع کرنے کی تائید کرتی ہے کیونکہ یہ روپیہ تجارت، صنعت و حرفت اور عمارات پر خرچ ہوتا ہے جس سے ملک کی بے روزگاری دور یا کم ہوتی ہے۔ مزدوروں کو مزدوری ملتی رہتی ہے۔ اور کارخانہ دار اس سے فائدے حاصل کرتے رہتے ہیں اور چونکہ اس طرح کے بینک اس انداز سے کاروبار چلاتے ہیں کہ انہیں گھاٹے کا امکان بہت کم ہوتا ہے اور اس لیے وہ جمع کنندگان کو بالکل اپنی ہی خواہش سے سالانہ کچھ نفع دینے کے عادی ہوگئے ہیں۔ اس سے ایک فائدہ تو یہ ہوتا ہے کہ مزدور کچھ یا کافی حد تک کام پر لگے رہتے ہیں اور اس سے تجارت، صنعت اور زراعت

کے کاموں میں خوب چہل پہل رہتی ہے۔ نقد مال بھی ایک جگہ پڑا نہیں رہتا بلکہ گردش کرتا رہتا ہے۔ اور باقی دنیا اس کا کافی فائدہ حاصل کرتی رہتی ہے۔ اس لیے اگر فائدہ اٹھانے والے اور اس سے تجارت کرنے والے بینک اپنے فائدہ کا کچھ حصہ بطریق تبرع امانت رکھانے والوں کو دیدیں تو اس سے چونکہ کسی کا بھی نقصان نہیں ہوتا اور امانت رکھنے والے روپیہ رکھتے وقت اس پر زائد لینے کی شرط بھی نہیں لگاتے اس لیے زائد روپیہ ممنوع ربا کے حکم میں نہیں آئے گا۔ اور امانت رکھانے والوں کے لیے اس کا لینا کسی طرح بھی نہ از روئے شریعت نہ قانون سیاست نہ قانونِ معیشت انشاء اللہ ممنوع ہوگا۔

Regd. No. L 6033 NOVEMBER 1960 ماہنامہ ثقافت رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۳



ارہ ثقافت اسلامیہ لاہور

بيت في شقة



ثقافت لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

دسمبر سنہ ۱۹۶۰ء

جلد ۸ شمارہ ۱۲

سالانہ: آٹھ روپے فی پرچہ: بارہ آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ۔ لاہور

ترتیب

طابع و ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
پروفیسر ایم۔ ایم شریف	انجمن حمایتِ اسلام پریس۔ لاہور	ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

شاہد حسین رزاقی

تاثرات

پاکستان اور ہندوستان کے درمیان نہری پانی کے بارے میں جو معاہدہ ہوا ہے اس سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اگر کسی مسئلہ کو حل کرنے کی مخلصانہ کوشش کی جائے تو وہ مسئلہ خواہ کتنا ہی دشوار اور پیچیدہ کیوں نہ ہو اس کا اطمینان بخش اور قابل عمل حل نکل آتا ہے۔ اس صورت میں قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسی جذبہ کے تحت کشمیر کے مسئلہ کو بھی حل کرنے کی مخلصانہ کوشش کیوں نہ کی جائے، جو پاکستان اور ہندوستان کے درمیان سب سے بڑا اور سب سے اہم نزاعی مسئلہ ہے اور جس کو خوش اسلوبی سے حل کیے بغیر ان دونوں ملکوں کے درمیان دوستانہ تعلقات قائم ہونا ممکن نہیں۔ جہاں تک کہ پاکستان کا تعلق ہے اس کا مؤقف نہایت واضح ہے۔ کشمیر پاکستان کا جزو لاینفک ہے۔ اور نہ صرف مذہبی بلکہ سیاسی، اقتصادی جغرافی ہر اعتبار سے یہ پاکستان ہی کا حصہ ہے۔ جن اصولوں کو تحریک پاکستان میں بنیادی حیثیت دی گئی اور جن کی اساس پر ہندوستان کی تقسیم ہوئی ان کے مطابق کشمیر کو لازمی طور پر پاکستان میں شامل ہونا چاہیے اس کے علاوہ کشمیری عوام کے جمہوری حقوق اور ملی مفاد کا تقاضا بھی یہی ہے کہ پاکستان اہل کشمیر کو ہندوستان کی غلامی سے آزاد کرانے اور ان کو خود اپنی مرضی سے اپنے مستقبل کا فیصلہ کرنے کا موقع دلانے کی ہر ممکن شکل اختیار کرے۔ کشمیر کے متعلق یہ وہ نقطۂ نظر ہے جس پر اہل پاکستان پوری طرح متفق ہیں اور یہاں کی کسی حکومت کسی جماعت اور کسی رہنما نے کشمیر کے مسئلہ پر کبھی اختلاف نہیں کیا اور اس مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر اس کو خوش اسلوبی سے حل کرنے کی ہر معقول تجویز کو پاکستان نے قبول کر لیا۔

لیکن ہندوستان کا مؤقف اس سے بالکل مختلف رہا ہے۔ کانگریس اور کانگریسی رہنماؤں نے ہندوستان کی تقسیم کا اصول تسلیم کر لیا لیکن جس اصول کی بنیاد پر یہ تقسیم ہوئی اسی کے مطابق پاکستان میں کشمیر کی شمولیت کی مخالفت کی۔ ریاستوں کی شمولیت کے بارے میں کانگریس نے حکمران کو فیصلہ کرنے کا اختیار دینے سے انکار کیا اور ریاستی عوام کو یہ فیصلہ کرنے کا مجاز قرار دیا اور اپنے اسی اصول کی آڑ میں بھارتی حکومت نے جونا گڑھ پر قبضہ کر لیا حالانکہ یہ ریاست پاکستان میں شامل ہو چکی تھی۔ اور اسی اصول کو بہانہ بنا کر حیدرآباد پر فوج کشی کی اور حیدرآباد کو

بھی بزور شمشیر ہندوستان میں شامل کر لیا۔ حالانکہ نظام ریاست حیدرآباد کو خود مختار رکھنے کا فیصلہ کر چکے تھے۔ لیکن کشمیر کے معاملے میں بھارتی حکومت نے اپنے اس اصول کو بھی نظر انداز کر دیا اور عوام کی مرضی کے بجائے حکمراں کی مرضی کو کشمیر پر اپنے جارحانہ قبضہ کا جواز قرار دیا۔ اقوام متحدہ میں بھی بھارت کی پالیسی اس سے مختلف نہ رہی۔ سلامتی کونسل میں یہ مقدمہ بھارت ہی نے پیش کیا تھا۔ لیکن بھارتی حکومت اس کی تجاویز قبول کرنے سے احتراز کرتی رہی اور جو وعدے کیے ان پر عمل نہیں کیا۔ اقوام متحدہ کے کمیشنوں اور سلامتی کونسل کی مساعی کو ناکام بنا تی رہی اور مصالحت کی نہایت معقول تجاویز کو بھی مسترد کر دیا۔ یہ بات بڑی افسوس ناک ہے کہ کشمیر کے بارے میں یہ غیر جمہوری اور جارحانہ پالیسی پنڈت نہرو نے اختیار کی ہے جو کسی زمانے میں آزادی اور جمہوری حقوق کے بڑے علمبردار تھے۔ اور آزادی ملنے کے بعد کانگریس کی حکومت بھی وہی حربے استعمال کرنے لگی جن کے خلاف اس نے طویل جدوجہد کی تھی۔ یہ پالیسی خود ہندوستان کے لیے بھی بہت نقصان رساں ہے۔ اور یہی سبب ہے کہ ہندوستان کی بعض دوسری جماعتیں اور مسٹر راجگوپال اچاری اور جے پرکاش نارائن جیسے دور اندیش اور حقیقت پسند رہنما اس کی مخالفت کر رہے ہیں اور یہ احساس روزافزوں ہے کہ ہندوستان جن مشکلات میں مبتلا ہے ان میں تنازعۂ کشمیر کی وجہ سے بہت اضافہ ہو گیا ہے۔

اہل کشمیر کو کبھی نہ کبھی ان کا جمہوری حق ضرور ملے گا اور وہ اپنے مستقبل کا فیصلہ کرنے کے لیے آزاد ہوں گے۔ ایک ایسے زمانے میں جب کہ جمہوریت عالمگیر مقبولیت حاصل کر چکی ہے، جمہوری حقوق کے تحفظ کو ایک بین الاقوامی فرض قرار دیا جانے لگا ہے اور جو قومیں صدیوں سے محکوم تھیں وہ آزاد ہو رہی ہیں کسی قوم کو اس کے جمہوری حقوق سے محروم کر کے غلام بنانے کی کوشش کامیاب نہیں ہو سکتی۔ اگر بھارتی لیڈروں کا یہ خیال ہے کہ جوں جوں زمانہ گزرتا جائے گا کشمیر کا مسئلہ خود بخود ختم ہو جائے گا تو یہ ان کی شدید غلطی ہے۔ کشمیر کو آزاد کرانا ایک ایسا فرض ہے جس کو نہ اہل کشمیر کبھی فراموش کر سکتے ہیں اور نہ اہل پاکستان۔ یہ مسئلہ جس قدر جلد حل ہو جائے اتنا ہی ہر فریق کے لیے بہتر ہے۔ کیونکہ اس میں جس قدر تاخیر ہو گی اتنی ہی زیادہ دشواریاں اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی جائیں گی۔ اور اس کے نتائج بہت خطرناک ہوں گے۔

صدر مملکت فیلڈ مارشل محمد ایوب خاں کا یہ خیال ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ کشمیر کا مسئلہ ایک ایسا بم ہے جو کسی وقت بھی پھٹ سکتا ہے اور تدبر اور دور اندیشی کا تقاضا یہ ہے کہ اس مسئلہ کو جلد سے جلد حل کیا جائے اور پوری کوشش اس بات کی ہو کہ یہ مسئلہ پرامن طور پر حل ہو جائے۔ ہماری بھی یہ دلی تمنا ہے کہ پنڈت نہرو جو ساری دنیا میں امن اور انصاف کی حمایت کا دعویٰ کرتے ہیں اپنی ہمسایہ ریاست کشمیر میں بھی امن اور انصاف کے تحفظ پر توجہ کریں۔ اہل کشمیر، پاکستان اور ہندوستان سب کی بہتری اور مفاد کا تقاضا یہ ہے کہ کشمیر کا مسئلہ جلد سے جلد اور پُرامن طریقہ پر حل کیا جائے۔

ڈاکٹر سید محمد یوسف

سرکارِ دو عالمؐ

سنہ ۶۲۲ عیسوی میں جب رسول اللہؐ نے مکہ سے مدینہ ہجرت کی تو اسلام ایسی طاقت بن چکا تھا جس سے قریش خطرہ محسوس کرتے تھے لیکن وہ وقت اسلام کے لیے حد درجہ نازک اور فیصلہ کن تھا کیونکہ ابھی تک اسلام کی طاقت کا کوئی مرکز نہ تھا۔ یثرب کے حالات مکہ سے ایسے مختلف تھے کہ وہاں اسلام کے پہلے مرکز کا قیام طبعی معلوم ہوتا ہے۔ یثرب میں یہودیوں کی آبادی تھی جو ایک ممتاز اور جداگانہ معاشی و معاشرتی عنصر کی حیثیت سے رہتے تھے اور غیر یہودی عربوں پر اپنے دینی اور روحانی ورثہ کی فوقیت جتایا کرتے تھے۔ جب کبھی یہودیوں اور غیر یہودیوں کی رقابت زور پر ہوتی، جیسا کہ ہجرت سے قبل کے زمانے میں تھی، تو یہودی اپنے مخالفین کو یہ کہہ کر ڈراتے کہ عنقریب ایک نبی پیدا ہوگا جو دین والوں کو سربلند کرے گا اور بے دینوں کو نیچا دکھائے گا۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ مدینہ والے نبی کے تصور اور اس منصب کی حقیقت سے آشنا ہو گئے۔ اور نبی کے ظہور کو کامرانی کے ساتھ وابستہ خیال کرنے لگے۔ ادھر یثرب کے غیر یہودی عربوں میں بھی یک جہتی مفقود تھی۔ اوس اور خزرج ان کے دو بڑے گروہ تھے جو بیشتر ایک دوسرے سے برسرپیکار رہتے تھے اور ان میں سے ہر ایک باہر کی دوستی اور مدد کا طلب گار تھا۔ یہی اوس اور خزرج کے نمایندے تھے جو موسم حج میں رسول اللہؐ کی تبلیغی سرگرمیوں سے متاثر ہوئے، لیکن رسول اللہ نے شروع سے یہ واضح کر دیا کہ وہ یثرب کی آبادی کے کسی ایک عنصر سے ذاتی اور قبائلی قسم کا معاہدہ نہیں کریں گے بلکہ دین اور نظریۂ حیات کے اتحاد کی بنا پر ایک ایسے معاشرہ کی بنیاد ڈالیں گے جس کی دعوت عام اور وسعت لامحدود ہو۔ چنانچہ یہی ہوا کہ اوس اور خزرج اپنی عداوت بھول کر دین کی خدمت کے لیے مہاجرین کے ساتھ مؤاخاۃ کے رشتہ میں منسلک ہو گئے۔ اب اسلام کی قوت کا مرکز اور پورے معنی میں ایک اسلامی معاشرہ وجود میں آگیا اس کے مقابلہ میں ایک تو یہودیوں کا معاشرہ تھا جن کی حیثیت ایک شہر میں بسنے والے پڑوسیوں کی تھی۔ مسلمانوں نے ان کے ساتھ ایک کھلا ہوا معاہدہ کیا جس میں آزادیٔ ضمیر اور ہر قسم کی رواداری کی

ضمانت کے ساتھ یہودیوں پر یہ فرض عائد ہوتا تھا کہ بیرونی حملوں سے شہر کو بچانے کے لیے وہ مسلمانوں سے تعاون کریں گے۔ مسلمانوں کی طرف سے یہ معاہدہ پورے انصاف اور خلوص پر مبنی تھا اور انہوں نے یہودیوں کو موقع دیا کہ وہ بھی اپنے خلوص اور سلامت روی کا ثبوت دیں۔ البتہ مکہ والوں کی بابت مسلمانوں کو یقین تھا کہ ایک نہ ایک دن ان سے جنگ ناگزیر ہے۔ چنانچہ کمال بیداری اور حسن تدبیر کے ساتھ مسلمانوں کی تنظیم اور ان کی اقتصادی اور فوجی طاقت کو ترقی دینے کی کوشش کی گئی۔ مکہ والوں کا سب سے بڑا منصوبہ یہ تھا کہ اسلام کی طاقت کا کوئی مرکز نہ قائم ہونے پائے۔ ہجرت کے باعث جب اس منصوبہ میں ناکامی ہوئی تو انہوں نے اپنے غم و غصہ کا اظہار یوں کیا کہ مہاجرین کا مال و جائداد ضبط کر لیا، اس سے مسلمانوں کے جذبات کو اور ٹھیس لگی اور انہوں نے جان لیا کہ اگر طاقت کا استعمال نہ کیا گیا تو اسلامی معاشرہ کی بقا ناممکن ہے۔ قریش کا سب سے بڑا مفاد اور ان کی طاقت کا سرچشمہ ان کی تجارت تھی جس کا سلسلہ شام، عراق اور یمن تک پھیلا ہوا تھا۔ مدینہ کے جغرافیائی محل وقوع کا لحاظ کرتے ہوئے مسلمانوں نے شام کے تجارتی راستہ کی ناکہ بندی شروع کی۔ تعداد اور سامانِ جنگ میں کمی کے باوجود معرکۂ بدر نے مسلمانوں کی دھاک بٹھادی لیکن آخری فیصلہ ابھی بہت دور تھا۔ ایک طرف تو قریش نے اپنی سرگرمیاں اور تیز کر دیں، دوسری طرف مدینہ کے یہود کو جب مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی طاقت کا اندازہ ہوا تو انہوں نے بھی اپنے معاشی مفاد اور اجتماعی برتری کے لیے خطرہ محسوس کیا۔ وہ کھلے طور پر سامنے تو نہ آئے لیکن درپردہ شرارت اور ریشہ دوانیاں کرنے لگے۔ ادھر قریش نے جب یہ دیکھا کہ تنہا ان کی طاقت کافی نہیں تو انہوں نے دوسرے قبائل کو بھی اپنے ساتھ لیا اور یہود سے بھی سازباز کی۔ اس طرح جنگ احزاب میں مسلمانوں کو اپنے تمام دشمنوں کی متحدہ طاقت اور ان کے نفاق اور بدعہدی کا مقابلہ کرنا پڑا۔ دشمنوں کی متحدہ طاقت اتنی تھی کہ براہِ راست ٹکر لینا صریحاً دانش مندی کے خلاف تھا اس لیے رسول اللہؐ نے حضرت سلمانؓ کے مشورہ سے ایرانیوں کے طریقہ پر خندق کھودی اور صبر، قوتِ برداشت اور حکمتِ عملی کی بازی میں فتح حاصل کی۔ جس وقت دشمنانِ اسلام کا یہ متحدہ لشکر ناکام اور تتر بتر واپس جارہا تھا تو یہ بات عیاں تھی کہ اب جزیرۂ عرب کی کوئی طاقت اسلام کے مقابلہ میں نہیں ٹھہر سکے گی۔ ساتھ ہی یہ بات بھی ظاہر ہوگئی تھی کہ یہودیوں کے عناد اور خیانت کے پیش نظر اب مسلمانوں کے پڑوس میں ان کے لئے جگہ باقی نہیں رہی ہے۔ چنانچہ یہی ہوا کہ ان میں سے بعض کو قتل کیا اور بیشتر کو جلاوطنی کی سزا دی گئی۔ یہودیوں سے میدان صاف ہو جانے کے بعد قریش نے ایک اور مظاہرہ اپنی گھٹتی ہوئی طاقت کا

اس وقت کیا جب کہ رسول اللہ نے پُر امن طریقے پر حج کی غرض سے مکّہ میں داخل ہونا چاہا۔ اس موقع پر جو معاہدہ ہوا اور جو صلح حدیبیہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے وہ دانش مندی اور دور بینی کا شاہکار ہے۔ کفار نیز بہت سے مسلمان یہ سمجھے کہ مسلمانوں نے یہ معاہدہ دب کر کیا لیکن حقیقۃً اس معاہدہ سے جس کو قرآن میں "فتح مبین" کہا گیا، مسلمانوں کو یہ موقع ہاتھ آیا کہ وہ مدینہ سے باہر اپنا اثر و نفوذ بڑھائیں چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ اور ۸ھ میں مسلمانوں کے مرکزی تنظیم، ان کی فوجی طاقت اور خارجی نفوذ اس حد کو پہنچ گیا کہ مکہ والوں نے بلا کسی شدید مزاحمت کے اطاعت قبول کر لی۔ اب تمام جزیرۂ عرب میں اسلام کی ٹکر کا کوئی دوسرا معاشرہ باقی نہ تھا۔ اور وقت آگیا تھا کہ جزیرۂ عرب کے باہر ایران، روم، مصر اور حبش کی سلطنتوں کو اس نئی دینی سیاسی طاقت کے قیام سے خبردار کیا جائے۔ فتح مکہ کے ساتھ ساتھ رسول اللہ نے اس کام کی ابتدا کی اور خاص اہتمام اس بات کا بھی کیا کہ مدینہ کے باہر جزیرۂ عرب کے دور دراز علاقوں میں جو لوگ اسلام کی سیاسی طاقت کے آگے جھک چکے تھے ان کے ذہن اور جذبات کو بھی اسلامی تعلیمات سے منوّر کیا جائے۔ نیز آپؐ کے قریبی متبعین کے سامنے بھی اسلام کے بنیادی اصول بار بار دہرائے جائیں تاکہ اسلامی معاشرہ اور اسلامی سلطنت کسی ایک قوم اور گھرانے کے بجائے ساری انسانیت اور بشریت کے لیے فلاح و سعادت کی موجب بنے۔ مدینہ کی زندگی کے پہلے دس سالوں میں مسلمانوں نے بہت سے عملی سبق سیکھے تھے۔ سب سے پہلا سبق مؤاخاۃ کا تھا یعنی یہ کہ تمام دوسرے امتیازات سے قطع نظر صرف دین کے اتحاد کو یگانگت کا معیار قرار دیا جائے۔ عربوں کی قبائلی عصبیت کو دیکھتے ہوئے یہ کوئی آسان کام نہ تھا اور عرب تو عرب آج بیسویں صدی میں بھی انسانیت کے بیشتر حصہ کے لیے قومی اور صوبائی تعصبات سے نجات پانا ممکن نہیں۔ لیکن رسول اللہ کی قیادت میں مدینہ کے اسلامی معاشرہ نے ایسی مثال پیش کی جو ہمیشہ ہمیشہ مشعل راہ بنی رہے گی۔ دوسرا سبق مساوات اور مواسات کا ہے یعنی یہ کہ سب کے حقوق و فرائض مساوی ہوں اور اعلیٰ و ادنیٰ، امیر و غریب سب ایک ہی خدا کے قانون کے پابند ہوں۔ مواساۃ یہ ہے کہ ایک بندے کو خدا نے جو کچھ دیا ہو اس میں وہ بوقت ضرورت اپنے دینی بھائی کو شریک کرے۔ جس وقت مہاجرین مدینہ آئے تو وہ بے یار و مددگار ہی نہیں تھے بلکہ کھانے پینے اور ذریعہ معاش کے بھی محتاج تھے۔ انصار نے ان کو بخوشی اپنے مال و دولت، گھر بار، کھیتوں اور باغوں میں شریک بنایا لیکن یہ بات خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ رسول اللہ نے مواساۃ کی انہی صورتوں کی منظوری دی جن کے نتیجہ میں بالآخر مہاجرین خود اپنے پیروں پر کھڑے ہو گئے نہ یہ کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ انصار کے کاندھوں پر

بار بنے رہے ہوں۔ مدینہ میں مرکز قائم ہونے کے بعد رسول اللہ نے ایسے اداروں کی بنیا د ڈالی جو انتظامی اقتصادی اور فوجی کارکردگی کے لیے ضروری ہیں۔ اس سلسلہ میں شوریٰ اور اطاعت امیر کی جو مشق کرائی گئی وہ خاص اہمیت رکھتی ہے لیکن اس شوریٰ اور اطاعت امیر کی روح "للہیت" ہے۔ اس روح کے بغیر شوریٰ اور اطاعت کی ہر صورت استبداد اور غلامی کے ایک خوشنما نقاب سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی اور یہی وہ نکتہ ہے جسے موجودہ لامذہبی جمہوریت کے دور میں فراموش کر دیا گیا ہے اور جس کے نتیجہ میں دنیا کے مختلف حصوں میں جمہوری طرز حکومت کے خلاف ردّ عمل شروع ہو گیا ہے۔ نماز اور زکوٰۃ کی ابتداء مکہ ہی میں ہو گئی تھی لیکن مدینہ آنے کے بعد ان کی اجتماعی اور سیاسی اہمیت پوری طرح واضح ہو گئی۔ نماز اور زکوٰۃ دونوں کوئی انفرادی اعمال نہیں بلکہ ان کا مقصد معاشرہ کی اجتماعی اور اقتصادی تنظیم ہے اور یہ مقصد اسی وقت انجام پا سکتا ہے جب کہ یہ اعمال پوری جماعت کی شرکت اور حکومت کی سرپرستی اور نگرانی میں انجام پائیں۔ جہاں تک فوجی تنظیم اور تدابیر جنگ کا تعلق ہے اوپر یہ اشارہ کیا جا چکا ہے کہ رسول اللہ نے دوسری قوموں کے تجربوں سے فائدہ اٹھانے میں ذرا بھی تامل نہیں کیا۔ گو رسول اللہ خدا سے براہ راست تعلق رکھتے تھے تاہم انہوں نے تقدیر کو بروئے کار لانے کے لیے ہمیشہ تدبیر کی اہمیت پر زور دیا۔ معاشرہ میں جان و مال اور عزت و ناموس کی حفاظت کے لیے ایسے حدود و قوانین نافذ کیے گئے جن سے مختلف جرائم کی نوعیت اور ان کا مرتبہ واضح ہو جائے۔ یہ صحیح ہے کہ ابتدائی دس سال میں یہ ناممکن تھا کہ مستقبل میں پیش آنے والے تمام حالات سے متعلق جزوی احکامات چھوڑے جائیں بلکہ رسول اللہ کی زندگی کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے دانستہ طور پر صرف انہی واقعات سے متعلق ہدایات دیں جو سامنے آئے۔ دراصل ایک نباض فطرت کر بھی یہی سکتا ہے کہ چند ایسے دائمی اور ابدی اصول عامہ چھوڑ جائے جو مستقبل کے لامحدود امکانات میں خیر و شر کی تمیز کرنے کے لیے کافی ہوں۔ چنانچہ جب یہ اعلان کیا گیا کہ "اب تمہارا دین مکمل ہو گیا" تو وداعی خطبہ میں رسول اللہ نے اس کی تشریح بھی کر دی:

"اے لوگو! میں تمہارے پاس ایسی چیز چھوڑے جاتا ہوں کہ اگر تم اس پر عمل پیرا ہوئے تو کبھی گمراہ نہ ہو گے اور وہ اللہ کی کتاب ہے۔"

اسلامی معاشرہ کے وہ بنیادی اصول جن کی بابت رسول اللہ کو اندیشہ تھا کہ آئندہ چل کر مسلمان ان سے غفلت نہ برتیں ان کو آخری بار یوں دہرایا گیا:

"اے لوگو! تمہارا رب ایک ہے اور تم سب ایک ہی باپ آدم کی اولاد ہو جن کی تخلیق مٹی سے ہوئی تھی۔ تم میں شریف ترین وہی شمار ہوگا جو سب سے زیادہ متقی ہوگا۔ تقویٰ کے علاوہ اور کسی لحاظ سے عربی کو عجمی پر کوئی برتری حاصل نہ ہوگی۔"

"اے لوگو! تمہاری عورتوں کے بھی تمہارے اوپر حقوق ہیں۔ جس طرح کہ تمہارے ان پر حقوق ہیں۔ تمہاری عورتیں تمہارے ہاتھوں میں لاچار اور بے بس ہیں۔ ان کے بارے میں تم خدا سے ڈرتے رہو، اور ان کے ساتھ نیک سلوک کرو۔"

اور آخر میں وہ تلخ حقیقت جو آج ہمارے حسب حال ہے:

"اے لوگو! اس بات سے تو شیطان مایوس ہو گیا ہے کہ تمہاری اس سرزمین میں اس کی عبادت کی جائے البتہ وہ اس پر قانع اور خوش ہے کہ عبادت کے ماسوا اور جو تمہارے چھوٹے بڑے اعمال ہیں ان میں اس کی اطاعت کی جائے۔"

آج کے دن ہمارا فرض ہے کہ ان الفاظ کی روشنی میں اپنی عبادتوں کی نہیں بلکہ اپنے چھوٹے بڑے اعمال کا جائزہ لیں۔

تصنیفات ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

تشبیہات رومی

مولانا جلال الدین رومی تشبیہ و تمثیل کے بادشاہ ہیں اور ہر باریک نکتے کی وضاحت کرنے کے لیے ایسی دلنشیں تشبیہ دیتے ہیں جو یقین آفرین بھی ہوتی ہے اور وجد آور بھی۔ رومیات کے مشہور عالم اور نامور مفکر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے ان تشبیہات کو بڑے دلکش اور وجد آفریں انداز میں بیان کیا ہے۔ قیمت ۸/- روپے

حکمت رومی

جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جو ماہیت نفس انسانی، عشق و عقل، وحی و الہام، وحدت وجود، احترام آدم، صورت و معنی، عالم اسباب اور جبر و قدر جیسے اہم ابواب پر مشتمل ہے۔ قیمت ۸/۴ روپے

افکار غالب

یہ مرزا غالب کے بلند پایہ فلسفیانہ کلام کی تشریح ہے۔ اس کتاب کی اشاعت سے اردو ادب میں قابل قدر اضافہ ہوا ہے۔ قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے

الٰہیات رومی (انگریزی)

اس بیش بہا تصنیف میں رومی کے افکار و تصورات کی تشریح کی گئی ہے جو الٰہیات اسلامی کی تاریخ میں غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ کتاب عالم مادی، عالم روحانی، تخلیق، ارتقا، عشق، مشیت، انسان کامل، فنا و بقا، وجود باری تعالیٰ، وحدت وجود اور وحدت شہود جیسے اہم ابواب پر مشتمل ہے۔ قیمت ۳ روپے ۱۲ آنے

فکر اقبال

یہ بلند پایہ تصنیف اقبالیات میں گراں قدر اضافہ ہے جس میں حضرت علامہ اقبال کی شاعری اور فلسفہ کے ہر پہلو کی بڑے دلنشیں انداز میں تشریح کی گئی ہے۔ قیمت دس روپے

اسلام اینڈ کمیونزم

یہ اسلامی اور اشتراکی نظریات کا تقابلی مطالعہ ہے جس میں اسلامی تصورات کی خصوصیات واضح کی گئی ہیں۔ قیمت دس روپے

اسلام کا نظریہ حیات

ڈاکٹر صاحب کی انگریزی تصنیف "اسلامک آئیڈیالوجی" کا ترجمہ ہے۔ کتاب خوشنما ٹائپ میں چھپی ہے۔ قیمت آٹھ روپے

ملنے کا پتہ: سیکریٹری ادارۂ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

محمد حنیف ندوی

فہم قرآن

فضائل قرآن

کتاب اللہ کے فضائل اور خوبیاں کیا کیا ہیں؟ اس کا اندازہ آنحضرت کی اس حدیث سے لگایئے:

من قرء القرآن ثم رأى ان احدًا اوتی افضل مما اوتی فقد استصغر ما عظمه الله تعالى۔ (الحدیث)

جسے قرآن پڑھنے کی سعادت نصیب ہوئی اور اس نے خیال کیا کہ اس سے کہیں بہتر وہ دولت ہے جو کسی دوسرے شخص کو دی گئی ہے۔ تو اسے معلوم ہونا چاہیے کہ اس نے اللہ کی اس کتاب کی توہین کی جس کے رتبے کو اللہ نے بڑھایا ہے۔

ایک دوسری حدیث میں ہے

مامن شفیع افضل منزلة عند الله تعالى من القرآن لا نبی ولا ملک ولا غیرہ۔

اللہ تعالی کے ہاں قرآن سے بڑھ کر اور کوئی شفیع نہیں۔ نہ پیغمبر اور نہ فرشتے وغیرہ۔

ایک جگہ ارشاد فرمایا

افضل عبادة امتی القرآن۔

میری امت کی بہترین عبادت تلاوت و فہم قرآن ہے۔

معاشرہ میں قرآن پر عبور حاصل کرنے والوں کا کیا درجہ ہے۔ اس کے بارہ میں فرمایا

خیرکم من تعلم القرآن وعلمه۔

تم میں بہتر وہ لوگ ہیں جن کا مشغلہ قرآن کی تعلیم حاصل کرنا اور اس کی تعلیم دینا ہے۔

ایک مقام پر اس پر روشنی ڈالی کہ عند اللہ ان حضرات کا کیا مقام ہے

اھل القرآن اھل الله وخاصته (۵)

قرآن سے شغف رکھنے والے اہل اللہ اور اس کے خاص بندے ہیں۔

---

(۱) طبرانی (۲) طبرانی (۳) ابونعیم نے ذکر کیا ہے (۴) بخاری (۵)

ایک حدیث میں ہے

ان القلوب تصدا کما یصدا ء الحدید فقیل یارسول اللہ وما جلاءھا؟ فقال تلاوۃ القرآن وذکرہ الموت ۔

دل اسی طرح زنگ آلود ہو جاتے ہیں جس طرح کہ لوہا زنگ آلود ہو جاتا ہے۔ پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ پھران کو صیقل کیونکر کیا جائے فرمایا تلاوت قرآن سے اور موت کی یاد سے۔

فضائل قرآن اور کچھ آثار قرآن سے بہرہ مندی علوم نبوت سے بہرہ مندی کے مترادف ہے

مزید تفصیل کے لیے کچھ آثار ملاحظہ ہوں۔ عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں

اذا اردتم العلم فانثروا القرآن فان فیہ علم الاولین والآخرین ۔ (الحدیث)

جب تمہیں علم و حقائق تک رسائی حاصل کرنا ہو تو قرآن کو کھول کر دیکھو کہ اس میں اولین و آخرین سب سے متعلق تفصیلات درج ہیں۔

عمر بن عاص کا کہنا ہے

من قرء القرآن ادرج النبوۃ بین جنبیہ الا انہ لا یوحی اللہِ ۔

جس نے قرآن پڑھا اور اس پر غور و فکر کیا اس نے گویا انوار نبوت سے قلب و ذہن کے گوشوں کو معمور کر لیا۔ ہاں اس پر وحی کے دروازے البتہ بند ہیں۔

امام احمد بن حنبل نے خواب میں اللہ تعالے سے پوچھا کہ مولا آپ کا تقرب حاصل کرنے کے لیے بہترین ذریعہ کونسا ہے اور کس طریق سے آپ تک رسائی ممکن ہے۔ فرمایا

بکلامی یا احمد

اے احمد! میرے کلام کے ذریعہ۔ یہی میرے تقرب کا بہترین ذریعہ ہے۔

امام نے دریافت کرنا چاہا کہ اس سے مقصود سمجھ کر پڑھنا ہے یا بغیر سمجھے بوجھے پڑھنا بھی تقرب الی اللہ کا باعث ہو سکتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا

بفہم و غیر فہم

سمجھ بوجھ کر پڑھنا اور یونہی ازراہ محبت و شوق پڑھنا دونوں اس میں داخل ہیں۔

---

(۱) بیہقی

فضیل بن عیاض کا قول ہے

ینبغی لحامل القرآن ان لا یکون له الی احد حاجة ولا الی الخلفاء فمن دونهم۔ فینبغی ان تکون حوائج الخلق الیه۔

حامل قرآن کو زیب نہیں دیتا کہ وہ کسی کا دست نگر ہو۔ نہ تو اس کو خلفاء سے کوئی سروکار ہونا چاہیے اور نہ ان لوگوں سے جو ان سے کم درجے کے ہیں۔ ہاں لوگوں کی ضرورتیں البتہ اس سے وابستہ ہونی چاہئیں۔

انہیں کا کہنا ہے

حامل القرآن حامل رایة الاسلام۔

قرآن کا حامل پرچم اسلام کا حامل ہے

سفیان ثوری فرمایا کرتے تھے

اذا قرأ الرجل القرآن قبل الملك بين عينيه۔

انسان جب قرآن پڑھتا ہے تو فرشتہ اس کی پیشانی پر بوسہ دیتا ہے۔

خالد بن عقبہ آنحضرت کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ ذرا قرآن تو سنایئے۔ آپؐ نے اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بالعدل والاحسان والی آیہ پڑھ کر سنائی۔ اس نے کہا ایک مرتبہ اور پڑھیے۔ آپؐ نے دوبارہ تلاوت فرمائی تو اس پر اس کا تاثر یہ تھا

وَاللّٰه ان لهٗ لحلاوة وان عليه لطلاوة وان اسفله لمورق وان اعلاه لمثمر وَمَا يقول هذا البشر۔ (الحدیث)

بخدا اس میں شیرینی ہے اور پیچ و خم ہے۔ اور یہ ایسا شجر فصاحت ہے کہ اس کے نیچے کا حصہ تو پتوں سے ڈھکا ہے اور اوپر پھلوں اور میوؤں کی کثرت ہے۔ یہ کلام ہرگز کسی انسان کا کلام نہیں ہو سکتا۔

حسن کا مقولہ ہے

وَاللّٰه مَا دُون القرآن من غنی ولا بعد من فاقة۔

واللہ قرآن سے ادھر غنی نہیں۔ اور اس کو پانے کے بعد فقر و احتیاج کا وجود نہیں۔

قرآن کے معاملہ میں غفلت و سہو کی مذمت

انس بن مالک نے ان لوگوں سے متعلق جو طوطے کی طرح قرآن پڑھتے ہیں، اور فکر و عمل کی سمتوں

---

(۱) حافظ ابن عبدالبر نے ذکر کیا ہے

ہو اس کے مطابق بدلنے کی کوشش نہیں کرتے ۔ فرمایا

رب تال للقرآن والقرآن یلعنہ ۔

کتنے ہی ایسے قاری ہیں کہ قرآن ان پر لعنت بھیجتا ہے ۔

میسرۃ نے قرآن کی بے چارگی کے بارہ میں کہا

الغریب ھو القرآن فی جوف الفاجر ۔

غریب و اجنبی کوئی شخص نہیں وہ قرآن ہے جو فاجر کے سینہ میں ہے ۔

ابوسلیمان الدرانی کہا کرتے تھے

الزبانیۃ اسرع الی حملۃ القرآن الذین یعصون اللہ عزوجل منھم الی عبدۃ الاوثان حین عصوا اللہ سبحانہ بعد القرآن ۔

جہنم کے فرشتے ان لوگوں کو زیادہ عجلت سے گرفتار کرنے کی کوشش کریں گے جو قرآن کے حامل بھی ہیں اور اللہ تعالےٰ کی مخالفت بھی کرتے ہیں بہ نسبت ان کے جو بت پرست ہیں ۔ اور انہوں نے نزول قرآن کے بعد نافرمانی کی ۔

ابن الرماح نے کہا

ندمت علی استظھاری القرآن لانہ ملقی ان اصحاب القرآن یسئلون عما یسئل الانبیاء یوم القیامۃ ۔

مجھے حفظ قرآن پر بڑی ہی ندامت ہوئی ۔ جب یہ معلوم ہوا کہ ان حاملین قرآن کی ذمہ داری اتنی ہی ہے جتنی کہ انبیاء علیہم السلام کی ۔ کیونکہ ان سے بھی انبیاء کی طرح پوچھا جائے گا کہ آپ نے ہمارے پیغام کے مقتضیات کو کہاں تک پورا کیا ۔

عبداللہ بن مسعود نے فرمایا

ینبغی لحامل القرآن ان یعرف بلیلہ اذ الناس ینامون وبنھارہ اذا الناس یفرطون و بحزنہ اذا الناس یفرحون و ببکائہ اذ الناس یضحکون وبصمتہ اذ الناس یخوضون و بخشوعہ ۔ اذا الناس یختالون و ینبغی لحامل القرآن ۔ ان یکون مستکینا لینا ۔ ولا ینبغی لہ ۔ ان یکون جافیا ولا مماریا ۔ ولا

حامل قرآن کے لیے یہی زیبا ہے کہ اپنی شب بیداری کی بدولت پہچانا جائے ۔ جب کہ لوگ مزے سے سو رہے ہوں ۔ اپنے دن کے پاکیزہ مشاغل سے پہچانا جائے جب کہ لوگ جائز و ناجائز کی تفریق کا خیال نہ رکھ رہے ہوں ۔ اس کی علامت بکاء و زاری ہونا چاہیے ۔ جب کہ دوسرے قہقہے لگا رہے ہوں ۔ خاموشی ہونی چاہیے جب دوسرے لاطائل بحثوں میں غور و خوض کر رہے ہوں ۔ خشوع ہونی چاہیے ۔ جب دوسرے کبر و نخوت کے نشہ سے سرشار ہوں ۔ نیز حامل قرآن کے لیے زیبا یہ ہے کہ متواضع اور نرم خو ہو ۔ سخت دل ۔ جھگڑالو ، اور شور مچانے والا

صیاحًا ولا صخابًا۔ ولا حدیدًا
(الحدیث)

نہ ہو۔ اس کو یہ بات بھی زیب نہیں دیتی کہ لوہے کی طرح سخت اور غیر تاثر پذیر ہو۔

آنحضرتؐ کا ارشاد ہے

اکثر منافقی ھذہ الامۃ قراءھا۔

اس امت کے منافقین کی اکثریت قراء سے متعلق ہے۔

ایک حدیث میں فرمایا

اقراء القرآن ما نھاک فان لم ینھک فلست تقرءہ
(الحدیث)

قرآن پڑھنے کے معنی یہ ہیں کہ یہ برائیوں سے تمہیں روکتا ہے اور گناہوں سے باز رکھتا ہے۔ لیکن اگر یہ برائیوں سے نہیں روکتا ہے۔ تو یہ کوئی پڑھنا نہیں ہے۔

اس مفہوم کو ایک دوسری حدیث میں یوں بیان فرمایا

ما اٰمن بالقرآن من استحل محارمہ

وہ شخص قرآن پر ایمان نہیں رکھتا جو اس کے محارم کو حلال سمجھتا ہے۔

ایک عالم نے کیا خوب کہا ہے۔ تلاوت قرآن کے سلسلہ میں بسا اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک انسان خود اپنے کو نا دانستہ طور سے ملعون قرار دیتا ہے۔ یعنی جب وہ کہتا ہے فنجعل لعنۃ اللہ علی الکاذبین (پھر ہم دونوں جھوٹوں پر خدا کی لعنت بھیجیں) تو اس سے بڑھ کر اور کوئی جھوٹا نہیں ہوتا۔ یا جب اس آیت کی تلاوت کرتا ہے " الا لعنۃ اللہ علی الظالمین " (سن رکھو ظالموں پر خدا کی لعنت ہے) تو اس سے زیادہ کوئی اس لعنت کا مستحق نہیں ہوتا۔

جناب حسن کہتے ہیں

انکم اتخذتم قراءۃ القرآن مراحل وجعلتم اللیل جملا فانتم ترکبونہ فتقطعون بہ مراحلہ وان من کان قبلکم راوہ رسائل من ربھم فکانوا یتدبرونھا باللیل وینفذونھا بالنھار۔

تم نے تلاوت قرآن کو مراحل سمجھ رکھا ہے۔ اور رات کو بمنزلہ سواری کے قرار دے رکھا ہے کہ جس کے ذریعہ ان مراحل کو طے کرتے ہو۔ مگر اگلوں کا شیوہ اس سے مختلف تھا۔ وہ قرآن کو اللہ کا پیغام سمجھتے تھے۔ اس لیے رات تو تدبر و تفکر میں بسر کرتے تھے اور دن کو اس پر عمل کرنے کی کوشش کرتے تھے۔

---

(۱) احمد (۲) طبرانی (۳) ترمذی

عبداللہ بن مسعود نے امت کی بے عملی کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا

انزل القرآن لیعملوا بہ فاتخذوا دراسۃ عملاً ان احدکم یقرء القرآن من فاتحتہ الی خاتمتہ ما یسقط منہ حرفاً وقد اسقط العمل بہ

قرآن عمل کے لیے نازل ہوا تھا۔ مگر یار لوگوں نے اس کی تعلیم و تعلم کو پیشہ کی صورت دے رکھی ہے۔ چنانچہ فاتحہ سے لے کر والناس تک اس کی تلاوت کی جاتی ہے۔ اور ایک حرف اور اس کا شوشہ بھی چھوٹنے نہیں پاتا۔ مگر جہاں تک عمل کا تعلق ہے اسے یکسر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

کیا کلام الٰہی کا درجہ ایک دوست کے خط سے بھی کم درجہ کا ہے اور کیا خود ذات باری کا مقام اتنا بھی نہیں جتنا کہ ایک دوست کا ہے

توراۃ کے ایک صحیفہ میں کتاب الٰہی سے متعلق غفلت و سہو کی تصویر یوں کھینچی گئی ہے

یا عبدی اما تستحی منی یاتیک کتاب من بعض اخوانک وانت فی الطریق تمشی فتعدل من الطریق وتقعد لاجلہ وتقراء وتتدبرہ حرفاً حرفاً حتی لا یفوتک شیٔ منہ، وھٰذا کتابی انزلتہ الیک انظر کم فصلت لک فیہ من القول۔ وکم کررت علیک فیہ لتتامل طولہ وعرضہ۔ ثم انت معرض عنہ افکنت اھون علیک من بعض اخوانک یقعد الیک بعض اخوانک فتقبل بکل وجھک وتصغی الی حدیثہ بکل قلبک فان تکلم متکلم او شغلک شاغل عن حدیثہ اومات الیہ ان کف وھا انا ذا مقبل الیک ومحدث لک وانت معرض بقلبک عنی افجعلتنی اھون عندک من

اے میرے بندے! کیا تو اس صورت حال سے شرمندہ نہیں ہوتا۔ کہ اگر تمہیں کسی دوست کا خط راستے میں ملے تو تُو فوراً الگ بیٹھ کر اسے پڑھنا شروع کر دیتا ہے اور اس کے ایک ایک حرف پر غور و فکر کی توتیں صرف کرتا ہے۔ حتیٰ کہ کوئی بات چھوٹنے نہیں پاتی۔ لیکن میری کتاب کے بارہ میں یہ تساہل ہے کہ میں نے گو اسے تمہارے فائدہ کے لیے اتارا۔ اور اس کے حقائق کو کھول کھول کر بیان کیا۔ اور بکرات ان حقائق کی وضاحت کی تاکہ تو اس کے طول و عرض پر غور کر سکے۔ لیکن تو ہے کہ اس سے روگرداں ہے۔ کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ میری ذات تمہارے ایک ایسے دوست سے بھی کم درجے کے اعتبار کی مستحق ہے جو تمہارے پاس بیٹھتا ہے اور تمہاری تمام توجہات گھیر لیتا ہے۔ تم اس کی باتیں پوری توجہ سے سنتے اور اس کے ہر ہر قول پر کان دھرتے ہو۔ اور کوئی مداخلت اس سلسلہ میں گوارا نہیں کرتے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی مخل ہونا بھی چاہے تو فوراً اس کو اشارہ سے روک دیتے ہو۔ لیکن میں تمہاری طرف اپنی عنانِ توجہ مبذول کیے

بعد اخوانک

(الحدیث)

ہوئے ہوں۔ اور تم سے باتیں کرنا چاہتا ہوں مگر تم ہو کہ ذرا ملتفت نہیں ہوتے۔ تو کیا میرا درجہ تمہارے ایک دوست سے بھی کم ہے۔

آدابِ تلاوت

سب سے پہلے تو قاری کو باوضو ہونا چاہیے۔ اور پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ اس کا انداز غیر مؤدبانہ تو نہیں ہے۔ اگر کھڑا ہے تو ادب وسکون مترشح ہونا چاہیے اور بیٹھا ہے تو قبلہ رو ہونا چاہیے۔ آلتی پالتی مار کر بیٹھنا یا ٹیک لگا کر بیٹھنا یا ایسے انداز میں بیٹھنا کہ جس سے کبر و پندار کی بو آتی ہو۔ درست نہیں۔ زیادہ اچھا یہ ہے کہ اس شاگرد کی طرح ادب وسکون سے بیٹھے جو اپنے استاد کے سامنے دامن طلب پھیلائے ہوئے ہے۔ اور مؤدب ہو کر دو زانو بیٹھا ہے۔ بہترین صورت یہ ہے کہ قرآن نماز میں قیام کی حالت میں پڑھا جائے۔ اور وہ بھی مسجد میں۔ وضو کے بغیر بشرط طہارت بھی تلاوت جائز ہے۔ اسی طرح ایک آدمی لیٹے لیٹے بھی قرآن پڑھ سکتا ہے۔ لیکن یہ صورتِ حال اولیٰ نہیں۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

اَلَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰہَ قِیَامًا وَّ قُعُوْدًا وَّ عَلٰی جُنُوْبِھِمْ وَیَتَفَکَّرُوْنَ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ

جو کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے ہر حال میں خدا کو یاد کرتے اور آسمان و زمین کی پیدائش میں غور کرتے ہیں۔

اس ترتیبِ بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حالتِ قیام میں قرآن پڑھنا افضل ہے۔ اس سے کم درجہ کا بیٹھ کر پڑھنا ہے۔ اور لیٹ کر پڑھنا بھی گو جائز ہے تاہم ثواب میں ان دونوں صورتوں سے کم ہے۔

تلاوت کی مقدار اولیٰ کیا ہے؟

تلاوت کی مقدار کیا ہونا چاہیے اس میں بہ بنائے عادات اختلاف ہے۔ کوئی شب و روز میں ایک مرتبہ ختمِ قرآن کا قائل ہے۔ کوئی دو مرتبہ اور کوئی تین تین مرتبہ۔ کوئی ایک ماہ میں ختم کرتا ہے۔ اسی کو اولیٰ قرار دیتا ہے۔ اس سلسلہ میں آنحضرتؐ کی اس حدیث کو ہمیشہ مدنظر رکھنا چاہیے:

من قرء القراٰن فی اقل من ثلاث لم یفقھہ[۱]

جس نے تین دن سے کم میں قرآن ختم کیا وہ اسے سمجھ نہیں پایا۔

کیونکہ جب اتنی تیزی اختیار کرے گا تو فہم و فکر کے مواقع کب میسر ہوں گے۔ حضرت عائشہؓ نے ایک صاحب

---

(۱) ترمذی

کوسنا۔ غیر معمولی سرعت کے ساتھ قرآن پڑھ رہے ہیں۔ آپ نے فرمایا۔
ما قراء وما سکت ۔
کہ یہ شخص نہ تو قاری کے حکم میں ہے اور نہ ساکت کے حکم میں۔
ایک حدیث میں ہے

امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ عبد اللہ عمرو رضی اللہ عنہما ان یختم القرآن فی کل سبع	آنحضرتؐ نے عبد اللہ بن عمرو کو حکم دیا کہ قرآن سات دن میں ختم کیا کریں۔

صحابہ کی ایک کثیر جماعت اسی پر عمل پیرا تھی۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ، زید بن ثابتؓ، ابن مسعودؓ اور ابی بن کعبؓ وغیرہ کا معمول تھا کہ ایک جمعہ سے شروع کر کے دوسرے جمعہ تک ختم قرآن کی سعادت حاصل کرتے۔

ترتیل و تدبر قرآن

آداب تلاوت میں ترتیل کے تقاضوں کا خیال رکھنا بھی شامل ہے۔ کیونکہ اس سے فہم و تدبر قرآن میں بڑی مدد ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ام سلمیٰ نے آنحضرتؐ کے انداز تلاوت کی خصوصیت سے تعریف کی۔ آپ نے فرمایا، آپؐ جب پڑھتے ہیں تو ایک ایک حرف الگ الگ پہچانا جاتا ہے۔ اسی ضرورت کی اہمیت حضرت ابن عباس نے اپنے اس قول میں بیان کی ہے

لان اقراء البقرۃ وآل عمران ادتلھما واتدبرھما احب الی من ان اقراء القرآن کلہ ھذ ومۃ	میں سورہ صرف بقرہ وآل عمران کو ترتیل و تدبر کے ساتھ پڑھنا اس سے کہیں بہتر سمجھتا ہوں کہ پورا قرآن بغیر کچھ جانے بوجھے تیزی سے پڑھ جاؤں۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ جو شخص فہم قرآن کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ اس کے لیے ترتیل غیر ضروری ہے۔ اس کی ضرورت اس وقت بھی قائم رہے گی۔ کیونکہ قرآن کی توقیر اور احترام خاص یہ چاہتا ہے۔ کہ اسے عام کتابوں کی طرح سرسری طور پر نہ پڑھا جائے۔ رقت قلب اور بکاء بھی آداب تلاوت میں ہے۔ اور کیوں نہ ہو۔ جب کوئی شخص سوچ سمجھ کر قرآن پڑھے گا اور اس کے احکام و مواعید پر اچھی طرح سے مطلع ہوگا اور معلوم کرے گا کہ اس کتاب ہدیٰ میں کن کن ذمہ داریوں کو نبھانے کی تاکید آئی ہے۔ اور پھر اپنی کوتاہیوں پر نظر ڈالے گا تو لامحالہ روئے گا اور آہ و زاری سے کام لے گا۔ لیکن اور

---
(۱) اصحاب سنن

اگر اس پر بھی اسے رونا نہیں آتا ہے تو کم از کم اپنی قساوتِ قلبی ہی پر اس کو رونا چاہیے کہ قرآن پڑھتا ہے اور اس میں مندرجہ عبر و بصائر پر نظر بھی ڈالتا ہے لیکن ان سے متاثر نہیں ہو پاتا۔ اس سے بڑھ کر بد نصیبی اور کیا ہو سکتی ہے؟

اثنائے تلاوت میں کچھ آیات ایسی بھی آتی ہیں جو سجدہ کی متقاضی ہیں۔ یہ قریب قریب چودہ ہیں۔ انہیں پڑھتے یا سنتے وقت سجدہ کرنا چاہیے۔ ان سجدات کے لیے بھی عبادت شرط ہے۔ قبلہ شرط ہے اور ستر عورت شرط ہے۔

تلاوت سے پہلے تعوذ ضروری ہے اور فارغ ہو چکنے کے بعد یہ کہنا چاہیے

صدق الله تعالیٰ وبلغ رسول الله صلی الله علیه وسلم۔ اللهم انفعنا به وبارك لنا فیه الحمد لله رب العالمین واستغفر الله الحی القیوم۔

اللہ تعالیٰ نے سچ فرمایا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام تعلیمات کو اس کے بندوں تک پہنچا دیا ہے۔ اے اللہ! ہمیں اس سے بہرہ مند ہونے کی توفیق مرحمت فرما۔ اور اس میں برکت عطا کر۔ سب ستائشیں اللہ کے لیے ہیں جو کائنات کا رب ہے۔ اور میں حی و قیوم خدا سے بخشش و عفو طلب کرتا ہوں۔

دورانِ قرأت میں مضامین کا پورا پورا خیال رکھنا چاہیے۔ اگر آیت تسبیح سامنے آئے تو تسبیح بیان کرنا چاہیے۔ تکبیر کا ذکر ہو تو اللہ اکبر کہنا چاہیے۔ اس طرح دعا و استغفار کے مواقع پر اس سے بخشش طلب کرنا چاہیے۔ اور دعا مانگنا چاہیے۔ حدیث میں ہے

قال حذیفه صلیت مع رسول الله صلی الله علیه وسلم فابتدأ بسورة البقرة فکان لا یمر بآیة رحمة الا سأل ولا بآیة عذاب الا استعاذ ولا بآیة تنزیه الا سبح۔

حذیفہ کہتے ہیں کہ میں نے آنحضرتؐ کے ساتھ نماز پڑھی۔ کیا دیکھتا ہوں کہ آپؐ نے سورہ بقرہ کا آغاز فرمایا۔ لیکن اس طریق سے کہ جہاں آیت رحمت آتی ہے اللہ سے دعا مانگنا شروع کی۔ جہاں عذاب کا ذکر آیا۔ اس سے پناہ چاہی۔ اور جہاں اس کی تنزیہہ مذکور ہوئی۔ اس کی تسبیح بیان کی۔

کیا قرآن بآواز بلند پڑھنا چاہیے یا بالسر۔ تین مختلف انداز

قرآن بآواز جہر پڑھنا چاہیے یا بالسر۔ اس میں اختلاف رائے ہے۔ لیکن اتنا تو بہر حال درست ہے کہ سِر میں بھی کم از کم اتنی آواز سے تو ضرور پڑھنا چاہیے کہ الفاظ و حروف خود اسے سنائی دیں۔ ورنہ اس کے لیے فیصلہ کرنا مشکل ہو جائے گا کہ قرأت کے تقاضے پورے ہو رہے ہیں یا نہیں بعض بزرگوں نے قرأت میں سِر کو ترجیح دی ہے۔ انہیں میں سعید بن حبیب بھی ہیں۔ چنانچہ ان کے بارہ میں ایک روایت میں ہے۔ ایک مرتبہ انہوں نے سنا کہ کوئی شخص بآواز بلند قرآن پڑھ رہا ہے۔ تو غلام کو بھیجا کہ اس کو روک دے۔ اس نے آکر اطلاع دی۔ جناب ایک صاحب مسجد میں نماز پڑھ رہے ہیں اور مسجد ان کی اپنی ہے۔ ہماری نہیں۔ اس لیے ہمیں حق نہیں پہنچتا کہ اس معاملہ میں دخل اندازی کریں۔ آپ نے دور ہی سے پکار کر کہا۔

یا ایها المصلی! ان کنت ترید الله عزوجل بصلاتك، فاخفض صوتك وان کنت ترید الناس فانهم لن یغنوا عنك من الله شیئًا۔

اے نماز پڑھنے والے! اگر نماز پڑھنے سے تمہارا مقصد اللہ کی خوشنودی حاصل کرنا ہے تو اس طرح بلند آواز سے نہ پڑھ اور اگر تو لوگوں کی خوشنودی چاہتا ہے تو تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ لوگ تمہیں اللہ کی گرفت سے بچانے والے نہیں۔

کیا آپ جانتے ہیں یہ کون شخص تھے یہ عمر بن عبدالعزیز تھے۔ جو ان دنوں مدینہ کے امیر تھے۔ انہوں نے جب یہ سنا، تو چپکے سے ہاتھ میں جوتا سنبھال چل دیے۔ بالجہر کے حق میں یہ روایت پیش کی جا سکتی ہے کہ آنحضرتؐ نے اپنے بعض صحابہ کو صلوٰۃ اللیل میں بالجہر قرأت پڑھتے سنا تو اس کی تصویب فرمائی۔ اسی مضمون کی ایک حدیث یوں ہے۔ آنحضرتؐ کا ایک مرتبہ اپنے تین صحابہ پر گذر ہوا۔ اور تینوں کو اعمال میں مختلف پایا۔ ابوبکرؓ کو دیکھا کہ بالسر پڑھ رہے ہیں۔ پوچھا سر کی کیا وجہ ہے۔ انہوں نے کہا۔

ان الذی اناجیه هو یسمعنی۔ جس سے سرگوشیاں کر رہا ہوں وہ سن رہا ہے۔

عمرؓ کے پاس سے گذرے تو دیکھا۔ بآواز بلند پڑھ رہے ہیں۔ سبب دریافت کیا تو کہنے لگے:

اوقظ الوسنان واذجر الشیطان۔ اونگھتے کو جگانا اور شیطان کو بھگانا مقصود ہے۔

بلالؓ کو اس حال میں پایا کہ کسی ایک ہی سورہ پر انحصار نہیں کرتے۔ بلکہ کچھ آیتیں ایک سورہ کی پڑھتے ہیں۔ اور کچھ آیتیں دوسری سورہ کی۔ اور وجہ یہ بیان کی

اخالط الطیب بالطیب۔ کہ میں طیب کو طیب سے ملاتا ہوں۔

آنحضرتؐ نے فرمایا

کلکم احسن و اصاب

تم میں کا ہر ایک محسن اور مصیب ہے۔

اختلافِ احوال سے مسئلہ کا انداز بدل جاتا ہے

بات یہ ہے کہ اختلافِ احوال سے احکام و مسائل میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ ایک ایسا شخص جو تصنع و ریا سے محفوظ رہنا چاہتا ہے اس کے حق میں یہی بہتر ہے کہ بالسر پڑھے اور جو یہ چاہتا ہے کہ اس کی قرأت سے دوسرے بیدار ہوں۔ ان میں شوق کے داعیے ابھریں۔ اور خود اس کی ہمت ونشاط میں اضافہ ہو۔ تو اس کو چاہیے کہ جہر کا التزام کرے۔ مزید برآں جہر اس بنا پر بھی افضل ہے کہ اس میں کئی کئی نیتوں کا اجتماع ہو جاتا ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ کسی نیک کام کے جس درجہ محرکات زیادہ ہوں گے اسی نسبت سے اس کے اجر و ثواب میں بھی اضافہ ہو گا۔ جیسے مطلقاً قرأت سے یہ کہیں زیادہ بہتر ہے کہ مصحف کو دیکھ کر پڑھا جائے۔ کیونکہ اس میں مصحف کو ہاتھ میں لینے دیکھنے اور اس میں غور و تامل کرنے کا اجر بھی شامل ہو جاتا ہے۔ اور صرف پڑھنے میں یہ بات نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر صحابہ مصحف کو دیکھ کر اور سامنے رکھ کر تلاوت کرتے تھے۔ یہی نہیں بلکہ بغیر مصحف کو دیکھے اور دیدہ و نظر کو اس کی زیارت سے بہرہ مند کیے گھر سے باہر نکلنا تک مکروہ سمجھتے تھے۔ ایک فقیہ کو سحری کے وقت امام شافعی سے ملنے کا اتفاق ہوا۔ دیکھا کہ قرآن کھولے بیٹھے ہیں۔ فرمایا

شغلکم الفکر عن القرآن انی لا اصلی العتمۃ واضع المصحف بین یدی۔ فما اطبقہ حتی اصبح۔

تم پر فکر کا ایسا غلبہ ہے کہ تم قرآن سے بے نیاز ہو گئے ہو۔ اور میرا یہ حال ہے کہ عشاء کے بعد جو قرآن کھول کر بیٹھتا ہوں تو صبح کی نماز تک یہ عمل جاری رہتا ہے۔

قرآن کو ترتیل و خوش الحانی سے پڑھنا چاہیے مگر اس کے معنی موسیقی نہیں۔

آداب تلاوت میں قرأت و تجوید کے قاعدوں کو ملحوظ رکھنا بھی شامل ہے۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس میں توازن برقرار رہے۔ اور اس انداز سے کہ اس میں حد سے بڑھی ہوئی کھینچ تانی نہ ہو۔ آواز کو موسیقی کے قالب میں ڈھالنے کی اس درجہ کوشش نہ کی جائے کہ اس میں نظم قرآن ہی میں تغیر لازم آئے۔ اس طرح اچھے لب و لہجہ کے ساتھ پڑھنا اور الفاظ و حروف کے مخارج کا خیال رکھنا

رتیل ہے جو سنت ہے۔ حدیث میں وارد ہے

زینوا القرآن باصواتکم۔

قرآن کو حسن صوت سے آراستہ کرو۔

ایک مرتبہ آنحضرتؐ حضرت عائشہؓ کے انتظار میں تھے۔ وہ تاخیر سے آئیں تو آپؐ نے دریافت فرمایا

ما حبسک۔ — تمہیں کس چیز نے روکے رکھا تھا۔

آپؓ نے کہا۔ میں ایک ایسے خوش آواز شخص کی آواز سن رہی تھی جس سے بہتر پڑھنے والا میں نے نہیں دیکھا۔

آنحضرتؐ اٹھے۔ اور حضرت عائشہؓ کے ساتھ ہوئے اور جاکر خود قرأت سماعت فرمائی۔ پھر لوٹے اور کہا کہ یہ سالم بن حذیفہ کے غلام ہیں۔ اور کہا

الحمد لله الذی جعل فی امتی مثله۔ — خدا کا شکر ہے کہ اس نے میری امت میں اس مرتبہ کے پڑھنے والے پیدا کیے ہیں۔

آنحضرتؐ کا معمول تھا کہ خوش الحان صحابہ سے قرآن سنتے۔ چنانچہ ایک مرتبہ عبداللہ بن مسعود سے قرآن پڑھنے کو کہا۔ انہوں نے عرض کیا

یا رسول الله اقراء علیک وعلیک انزل۔ — یارسول اللہ کیا میں آپ کو سناؤں۔ حالانکہ آپ ہی پر تو یہ صحیفۂ خداوندی نازل ہوا ہے۔

آپؐ نے فرمایا۔ میں چاہتا ہوں دوسروں سے سنوں۔ اس پر انہوں نے پڑھنا شروع کیا۔ اور آنحضرتؐ کے تاثرات کا یہ عالم تھا کہ آنکھوں سے آنسوؤں کا سیلاب امڈ آیا۔

ایک دفعہ ابو موسیٰ سے قرآن سننے کا اتفاق ہوا۔ یہ ایسے خوش الحان تھے کہ ان الفاظ میں آپؐ نے داد دی

اوتی هذا من مزامیر آل داؤد۔

انہیں آل داؤد کے مزامیر سے نوازا گیا ہے۔

---

(۱) ابن حبان و مستدرک

صحابہ بھی جب فرصت کے اوقات میں بیٹھتے اور غذائے روح کی احتیاج محسوس کرتے تو ایک دوسرے سے قرآن سننے کی فرمائش کرتے۔ حضرت عمرؓ اکثر ابو موسیٰ سے فرمایا کرتے تھے۔

ذکرنا ربّنا۔

ہمارے پروردگار کی دلوں میں یاد تو تازہ کرو۔

وہ یہ سنتے تو قرآن کی کوئی نہ کوئی سورہ شروع کر دیتے۔ اور یہ اس میں اتنا محو ہوتے کہ وقت کا احساس جاتا رہتا۔ پھر جب کوئی یہ کہہ کر ان کے اس استغراق کو ختم کر دیتا۔ کہ

یَا امیرالمومنین الصلاۃ الصلاۃ۔

کہ اے امیر المومنین نماز کا وقت ہوگیا ہے۔ نماز کا وقت ہوگیا ہے۔

تو کہتے

اَوَلسنا فی صَلاۃٍ۔ کیا ہم نماز ہی میں مشغول نہیں تھے۔

اس سے ان کا اشارہ غالباً اس آیت کی طرف ہوتا

وَلذکراللّٰہ اکبر۔ اور اللہ کا ذکر سب سے بڑھ کر ہے۔

تلاوت و قرأت قرآن کے باطنی پہلو

قرآن حکیم کے سلسلہ میں مندرجہ ذیل دس پہلو ایسے ہیں جن کا سمجھ لینا ضروری ہے۔

۱۔ کلام اللہ کی حقیقت اور اس کا باعث نزول۔
۲۔ تعظیم و توقیر کے تقاضے
۳۔ حضور قلب
۴۔ تدبر
۵۔ تفہیم
۶۔ موانع فہم سے دست کشی
۷۔ تخصیص
۸۔ تاثر
۹۔ ترقی
۱۰۔ تبری

کلام اللہ کی اصل حقیقت یعنی اللہ کی تجلیات قدسیہ نے کیونکر الفاظ و حروف کی قید کو گوارا کیا

اب ان پہلوؤں کی تفصیلات ملاحظہ ہوں۔

جہاں تک کلام اللہ کی حقیقت کا تعلق ہے۔ سب سے اہم اور قابلِ غور بات یہ ہے کہ کیونکر اللہ تعالیٰ کے لطف و کرم نے یہ گوارا فرمایا کہ مفہوم و معنی کی تجلیاتِ بلند سے نیچے اتر کر بندوں سے ہم کلام ہو۔ اور اپنی صفت کلام کو جو ازل سے اس کے ساتھ وابستہ ہے اور نہایت لطیف و نازک ہے، الفاظ و حروف کا جامہ پہنائے۔ اس کرم و لطف بے نہایت کا اندازہ اس سے لگایئے کہ اگر انسان چاہتا کہ اپنی عقل و زیرکی سے اس کی صفات کے بارہ میں علم حاصل کرے اور فکر و دانش کی پرواز سے اس کے حریم ناز تک پہنچے تو اس کو اس میں قطعی کامیابی نہ ہو پاتی۔ اور کسی طرح بھی اس کے کلام و منشا تک اس کی رسائی نہ ہو پاتی۔ یہ تو محض اس کا فضل بے حد اور فیض غیر محدود ہے کہ اس نے اپنے کلام کے انوار کو الفاظ و کلمات کی صورت میں ظاہر کیا اور اس کامیابی کے ساتھ کہ عامی سے عامی بھی اس کی حکمتوں کو پا لینے پر نازاں ہے۔ اور اسی کا کام ہے کہ بندوں کو قرب و اتصال کے ان درجات پر فائز کرے اور ان مراتب کا اہل قرار دے۔ ورنہ کہاں ممکن تھا کہ طور ایسا پہاڑ تو ریزہ ریزہ ہو جائے اور اس کے تجلیات گوناگوں کا تحمل نہ کر سکے۔ اور موسیٰ کا ضعیف و ناتواں قلب و جگر نہ صرف ان کو برداشت ہی کرے بلکہ ان سے بہرہ مند بھی ہو۔

نزول کا سبب اس کا لطف و کرم ہے۔ مسئلہ تنزیل کی حکیمانہ تشریح

اللہ کے اس لطف و کرم کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے کہ جس نے اپنے درجات کی بلندیوں کے اور باوجود اپنی صفات کی تنزیہ کے اپنے بندوں کو شرفِ تخاطب سے مشرف فرمایا۔ اور ان میں یہ اہلیت پیدا کی کہ اس کے اس کلام لطیف کو سمجھ سکیں جو حروف و الفاظ کی منت کشی سے یکسر آزاد ہے۔ ایک حکیم کی اس مثال کو سامنے رکھیے۔ اس سے اس کے انداز کرم اور اسلوب لطف کی کچھ تصویر ذہن کی گرفت میں جائے گی۔ مثال یہ ہے کہ جب آپ کا سابقہ بعض حیوانات سے ہو۔ یا طیور اور پرندوں سے ہو، یعنی آپ انہیں پالنا چاہتے ہوں۔ اور اپنے ہاں گھروں میں رکھنا چاہتے ہوں۔ تو اس کے سوا کیا طریق کار اختیار کیا جا سکتا ہے کہ آپ ان کو سدھائیں اور بعض حرکات اور آوازوں پر لگائیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ اپنے رتبے کا خیال کئے بغیر ان کی سطح پر آ جاتے ہیں۔ اور عجیب عجیب آوازیں حلق سے نکالتے ہیں۔ اور عجیب عجیب حرکات و اشارات کو کام میں لاتے ہیں۔ تب کہیں جا کر وہ اس قابل ہوتے ہیں۔ کہ آپ

کے احکام کی پیروی کر سکیں اور آپ کے اشاروں کو سمجھ سکیں۔ بالکل یہی معاملہ اللہ تعالےٰ کا اپنے بندوں کے ساتھ ہے۔ اس کی صفت کلام اور اس کی تجلیات معنی و منشا کو یہ حیوان ناطق کب سمجھ سکتا تھا۔ اور کب اس لائق ہو سکتا تھا کہ آپ سے آپ اس کے احکام کی پیروی کر سکے۔ یہ اس کی مہربانی اور محبت ہے کہ اس نے اپنے مقام جلال سے نیچے اتر کر الفاظ و حروف کی سطح پر انسان کو خیر و شر کا فلسفہ سمجھایا۔ حالانکہ اس کی ذات اس سطح سے بہت بلند و بالا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کلام الٰہی بمنزلہ جسد و جسم کے ہے اور معنی و منشا بمنزلہ روح و نفس کے۔ پھر جس طرح ایک جیتے جاگتے جسم کا احترام اس کی زندگی کی بنا پر کیا جاتا ہے۔ اور شئی زائد سمجھ کر چھوڑ نہیں دیا جاتا۔ اسی طرح کلام الٰہی کا احترام اس کے معنی کے اعتبار سے ضروری ہے۔ یہ ایک تمثیل ہے اس سے بس اتنا ہی سمجھانا مقصود ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تجلیات کلامیہ نے انسانی حرف و صوت کا جو لباس اختیار کیا ہے اس میں اس کی مہربانی کو خاص دخل ہے۔ کیونکہ اگر اس کی ذات گرامی مہربان نہ ہوتی اور اس کا فیض وجود جوش میں نہ آتا تو اس کی تجرید و ورائیت کبھی کسی کسوتِ الفاظ میں متجلی ہونا گوارا نہ کرتی۔

۲۔ تعظیم و توقیر کے تقاضے

تعظیم و توقیر کے تقاضوں کا مطلب یہ ہے کہ جب قاری قرآن حکیم کی تلاوت کرنے لگے تو سب سے پہلے دل میں متکلم کی عظمت کا نقش جمائے اور یہ سمجھے کہ یہ کلام انسانی کلام ہرگز نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق پروردگار عالم سے ہے۔ اس لیے اس کا پڑھنا کسی معمولی کتاب کا پڑھنا نہیں بلکہ صحیفۂ خداوندی کا پڑھنا ہے۔ اس تصور میں کس درجہ نزاکت ہے اور اس سے تلاوتِ قرآن کا مشغلہ کس درجہ پُرخطر ہو جاتا ہے۔ اس کو ہر کوئی نہیں جان سکتا۔

لَا يَمَسُّهٗٓ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ — اس کو وہی ہاتھ لگاتے ہیں جو پاک ہیں۔

پھر جس طرح قرآن کے اوراق و حروف کو چھونے کے لیے ضروری ہے کہ چھونے والا پاک ہو۔ اور کسی ظاہری آلائش سے ملوث نہ ہو۔ اسی طرح جو شخص اس کے معانی و مطالب کو جاننا چاہتا ہے اس کے لیے بھی ضروری ہے کہ قلب و نظر کی پاکیزگی کا حامل ہو۔ یعنی جس طرح ہر ہر ہاتھ اس کو چھونے کا استحقاق نہیں رکھتا۔ اسی طرح ہر ہر ذہن و قلب بھی اس لائق نہیں کہ اس کی گہرائیوں سے تعرض کرے۔ اس کے لیے ایک خاص نوع کی صلاحیت فکر، تطہیر باطن اور تعظیم و توقیر کی حاجت ہے۔ تلاوت کے سلسلہ میں یہی وہ نکتہ ہے جس کو سمجھ لینے کے بعد تلاوت کا مرحلہ اس درجہ آسان نہیں رہتا جس درجہ عوام

نے سمجھ رکھا ہے۔ حضرت عکرمہؓ کے بارہ میں منقول ہے کہ جونہی ان کا شوقِ تلاوت جوش میں آتا اور یہ قرآن کو ہاتھ میں لے کر اس کی ورق گردانی شروع کرتے۔ ان پر غشی طاری ہو جاتی اور بے اختیار ان کی زبان پر یہ کلمات جاری ہو جاتے

ھو کلام ربی ھو کلام ربی یہ تو میرے رب کا کلام ہے۔ یہ تو میرے رب کا کلام ہے۔

یعنی ان کو اپنی اس جسارت پر افسوس ہوتا کہ میں نے اپنے محبوب کے پیام و کلام کے ساتھ یہ سرسری سا معاملہ کیوں روا رکھا۔ متکلم کی عظمت کا نقش دل میں بٹھانے اور جانے کے لیے ضروری ہے کہ اس کی صفات پر غور کرے۔ اس کے افعال و سنن کے متعلق سوچے۔ اور اس حقیقت کا اقرار کرے کہ عرش و کرسی سے لے کر کائنات کے ادنیٰ ظہورات تک کا وہی خالق ہے۔ وہی سب کو رزق پہنچانے والا ہے اور سب اسی کے قبضۂ قدرت کے اسیر ہیں۔

۳۔ حضور قلب

حضور قلب سے یہ مراد ہے کہ قرآن پڑھتے وقت پوری پوری یکسوئی حاصل ہو۔ اور سوا قرآن کے خیال کے اور کوئی خیال فکر و تدبر کے واجبات کو اکسانے والا نہ ہو۔ ایک صاحب سے پوچھا گیا قرآن پڑھتے وقت آپ حدیث نفس سے دوچار ہوتے ہیں یا نہیں۔ انہوں نے کہا۔ یہ کیونکر ممکن ہے۔ کیا قرآن سے بڑھ کر بھی کوئی شے محبوب اور پیاری ہو سکتی ہے۔

سلف میں سے بعض حضرات کا معمول تھا جب قرآن پڑھتے اور اس میں جی نہ لگتا تو پھر بار بار مختلف آیات کی تلاوت کرتے تا آنکہ انس و محبت کے تقاضے بیدار ہو جاتے۔ ایک صاحب نے کیا خوب کہا ہے۔ قرآن میں کیا نہیں ہے! اس میں لق و دق میدان بھی ہیں۔ اور باغات و بستان معانی بھی۔ بالاخانے بھی ہیں اور محبوبانِ دلنواز بھی۔ دیباج و حریر کے پیراہن بھی ہیں اور آراستہ و پیراستہ کمرے یا گوشہ ہائے عزلت و خلوت بھی۔ چنانچہ میمات تو لق و دق میدان ہیں۔ راءات کا سلسلہ گویا باغات کی ایک قطار ہے۔ طاءات کو بالاخانے سمجھئے۔ اور مسبحات کو محبوبانِ دلنواز قرار دیجیے۔ حامیات دیبا و حریر کے پیرہن ہیں۔ اور مفصلات گوشہ ہائے عزلت و خلوت جن میں غور و تدبر کی ہزارہا لذتیں پنہاں ہیں۔ اب جس نے ان میدانوں میں قدم دھرا۔ ان باغات میں گھوما پھرا۔ اور جو ان صاف ستھرے بالاخانوں میں استراحت پذیر ہوا۔ اور جس نے ان آنکھوں سے محبوبانِ دلنواز کو دیکھا۔ دیبا و حریر کے پیراہنوں کو زیب تن کیا۔ اور ان گوشہ ہائے عزلت و خلوت میں رہ کر فکر و تدبر کی لذتوں سے آشنا ہوا۔ اس کو اس کا یارا کب ہے کہ ادھر

ادھر ذہن کو مشوش کرتا پھرے۔

۴۔ تدبر۔ کن کن مضامین میں کیا کیا چیزیں پیش نظر رہنا چاہئیں

تدبر کا مرتبہ حضور قلب سے آگے کا ہے۔ حضور قلب سے صرف اتنا ہی مقصود تھا کہ [illegible] ذہن قرآن کے بارہ میں یکسو ہو۔ تدبر کا یہ مطلب ہے کہ قاری نہ صرف یکسو ہو بلکہ قرآن کے معانی و مطالب میں غور و فکر بھی کرے۔ اور جو کچھ پڑھ رہا ہے اس کی تہہ تک پہنچنے کی کوشش بھی کرے۔ ترتیل و تجوید کے قاعدوں کو اسی بنا پر اہمیت دی گئی ہے کہ اس سے فہم قرآن میں مدد ملتی ہے۔ حضرت علیؓ کا کہنا ہے

لاخیر فی عبادۃ لا فقہ فیھا ولا قرأۃ لا تدبر فیھا۔ — اس عبادت میں خیر کا کوئی پہلو نہیں جس میں فقہ و شعور نہ ہو۔ اور اس قرأت میں بھلائی کا کوئی شائبہ نہیں جو تدبر سے عاری ہو

تدبر کے دواعی کو بیدار کرنے کا ایک طریق یہ ہے کہ آیات قرآن کو بار بار پڑھے۔ اور اس اثنا میں ان کی تہوں میں اترنے کی کوشش کرے۔ لیکن آیات کے اعادہ و تکرار کا یہ طریق اسی وقت مفید رہے گا جب قاری تنہا نماز پڑھ رہا ہو۔ اور امام کے پیچھے نہ کھڑا ہو۔ کیونکہ اقتدار کی صورت میں اس کی پیروی ضروری ہے۔ اور بار بار پڑھنے اور غور و فکر کو کسی ایک ہی آیت پر مرکوز کرنے میں یہ اندیشہ ہے کہ جب تک وہ کسی ایک آیت پر غور کرے گا۔ اور اس کو اپنے تدبر کا مدار و محور ٹھہرائے گا، امام اس مقام سے آگے بڑھ جائے گا۔

قرآن میں غور و فکر اگرچہ بجائے خود مقصود و مطلوب ہے مگر نماز باجماعت چونکہ ایک طرح کا نظم چاہتی ہے۔ اس لیے اس میں اگر مبالغہ کی حد تک اس کی اجازت دی جائے گی تو یہ بجائے نیکی کے ایک برائی شمار ہو گا۔ اسی حقیقت کی طرف عامر بن عبد قیس نے یہ کہہ کر اشارہ کیا ہے

الوسواس یجزبنی فی الصلوٰۃ۔ — میں نماز میں وسوسوں سے محفوظ نہیں رہ پاتا۔

پوچھا گیا کیسے وسوسے؟ کیا امور دنیا سے متعلق قلب و ذہن کسی طرح کا الجھاؤ محسوس کرتا ہے۔ کہنے لگے۔ جی نہیں۔

لان تختلف فی الاسنۃ احب الی من ذالک ولکن لیشتغل قلبی بمو قفی بین یدی ربی عزوجل وانی کیف انصرف۔

میرے جسم پر تیر و سناں کے حملے ہوں۔ یہ تو گوارا ہے۔ مگر یہ گوارا نہیں کہ نماز میں امور دنیا مجھے الجھاتے رہیں۔ وسوسہ یہ ہے کہ نماز باجماعت کے دوران میرا قلب اس احساس میں ڈوب جاتا ہے کہ میں اپنے پروردگار کے سامنے کھڑا ہوں۔ تو یہ ایسی کیفیت ہے جس سے ذہن علاحدگی برداشت نہیں کرتا۔

یعنی میں اسی لذت میں مشغول رہتا ہوں اور امام آگے بڑھ جاتا ہے۔
بار بار آیات کے پڑھنے اور دہرانے کی کیا اہمیت ہے؟ اس کا اندازہ صحابہ و تابعین کے ان اقوال سے لگایئے۔

تمیم الداری رات بھر اس ایک ہی آیت کی تلاوت میں لگے رہے۔

ام حسب الذین اجترحوا السیّئات ان نجعلھم کالذین اٰمنوا وعملوا الصالحات۔ — جو لوگ برے کام کرتے ہیں کیا وہ یہ خیال کرتے ہیں ہم ان لوگوں کو ان جیسا کر دیں گے جو ایمان لائے۔

سعید بن جبیر نے اس آیت کی تلاوت میں پوری رات گذار دی

وامتازوا الیوم ایھا المجرمون۔ — اور گناہ گارو آج الگ ہو جاؤ۔

سلیمان الدارانی کا کہنا ہے۔ چاہے چار پانچ راتیں بیت جائیں۔ میں جب تک ایک آیت میں تدبر نہیں کر لیتا اور اس کی کیفیات سے قلب و ذہن کو پوری طرح متاثر نہیں کر لیتا۔ دوسری آیت نہیں پڑھتا۔

سلف میں سے ایک بزرگ کے بارہ میں منقول ہے۔ ان کو سورہ ہود کے مطالب و معانی پر تدبر کرنے میں چھ مہینے صرف کرنا پڑے۔ ایک عارف نے اپنے معمولات کا یوں ذکر کیا ہے کہ میں نے ختم قرآن کی کئی صورتیں مقرر کر رکھی ہیں۔ ایک ختم تو روزانہ ہوتا ہے۔ ایک ہفتہ وار ہوتا ہے۔ ایک ماہ بماہ ہوتا ہے۔ اور ایک پورے سال میں صرف ایک دفعہ۔ تیس برس سے تلاوت و تدبر کا یہ عمل جاری ہے۔ مگر نہیں کہہ سکتا کہ اس کے تمام معانی کے احاطہ سے فراغت حاصل کر چکا ہوں۔ اس کی توجیہہ انہوں نے یہ بیان کی کہ میری حیثیت قرآن کے اس مزدور کی سی ہے جو اس میں محنت کرتا ہے۔ پھر اجرت کا ایک حصہ تو روزانہ وصول کرتا ہے۔ دوسرا حصہ ہفتہ وار وصول کرتا ہے۔ اور تیسرا متعین مقدار ماہ بماہ۔ اور سال بہ سال وصول کرنے کے لیے چھوڑ دیتا ہے۔ یعنی مطالب و معانی قرآن کے کئی درجے ہیں۔ کچھ سرسری توجہ چاہتے ہیں۔ کچھ فوراً گہرے التفات کے متقاضی ہیں اور کچھ ایسے ہیں کہ پورے پورے استغراق کے طالب ہیں۔

تفہیم سے یہ مقصود ہے کہ قرآن کے مطالب و معانی پر اس انداز سے غور کرے کہ ہر ہر مضمون کے مقابلہ میں صرف اسی رائے اور نقطۂ نظر کو اپنائے جو صحیح ہو۔ اور اس مضمون اور مقام کے شایانِ شان ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن میں کئی اہم مضامین کا ذکر ملتا ہے۔ اس میں اللہ کی صفات کی وضاحت بھی

ہے اور اس کے افعال وسنن کی تشریح بھی۔ انبیاء علیہم السلام کے احوال وسوانح کا تذکرہ بھی ہے۔ اور مکذبین کی حالت کا بیان بھی۔ پھر اس میں اوامر و نواہی کی تفصیلات بھی مذکور ہیں اور جنت و دوزخ کا نقشہ بھی۔ ظاہر ہے ان سب مضامین میں ایک متعین رائے اور عقیدہ ہی نجات اخروی کا باعث، اور ارتقاء مدارج کا سبب ہو سکتا ہے۔ مثلاً وہ آیات جن میں اللہ تعالےٰ کے اسماء وصفات کا تذکرہ ہے۔ جن میں اس کا سمیع وبصیر، قدوس وعزیز اور جبار اور متکبر ہونا مذکور ہے۔ ان سب میں قاری کو صحیح ومناسب رائے قائم کرنا چاہیے۔ اوران اسماء وصفات کی تہوں میں جو غوامض پنہاں ہیں ان کو معلوم کرنے کی کوشش کرنا چاہیے۔ عبداللہ بن مسعود کا ارشاد ہے

من اراد علم الاولین والآخرین فلیثور القرآن واعظم علوم القرآن تحت اسماء اللہ عزوجل وصفاتہ	جو شخص پہلوں اور پچھلوں کے علوم حاصل کرنا چاہتا ہے اسے قرآن کے معانی میں تدبر کرنا چاہیے۔ اور علوم قرآن کا عظیم ترین ذخیرہ اسماء وصفات کے اسرار میں پوشیدہ ہے۔

اللہ تعالیٰ کے افعال وسنن میں غور وفکر کا نہج یہ ہے کہ اس کی ہر ہر مخلوق اور اس کے ہر ہر فعل میں فاعل وصانع ہی کی عظمت کی طرف توجہ مبذول ہو۔ مزید برآں قاری یہ سمجھے کہ ہر ہر شے اسی کی توجہات تعلق سے معرض وجود میں آئی ہے۔ اسی کی مرضی و ارادہ سے قائم وزندہ ہے۔ اور بالآخر اسی کے حکم وفیض سے آ فنا کے گھاٹ اترتا ہے۔ خود اپنی ذات کے بارہ میں یہی رائے رکھے کہ اس کا وجود بالتبع ہے بالاستقلال نہیں۔ اور اگر اللہ تعالیٰ نہ چاہے تو خود اس کی عقل ودانش اس کو ایک لمحہ بھی زندہ نہیں رکھ سکتی۔

اسی طرح جب ایسی آیات کی تلاوت کرے جن میں انسان کی پیدائش کا ذکر ہے تو ان میں مذکورہ ان تمام عجائب وغرائب پر ایک دقیق نظر ڈالے کہ کیونکر اللہ تعالےٰ نے اس کو ایک قطرۂ آب سے گوشت پوست میں بدلا۔ کس طرح اس میں سمع وبصر کی صلاحیتیں پیدا کیں۔ اور پھر کس طرح اس میں عقل وشعور نے انگڑائی لی لیکن ان تمام انعامات کے مقابلہ میں اس کا طرز عمل یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کے حکموں کو آسانی سے ماننے والا نہیں۔

اَوَلَمْ یَرَ الْاِنْسَانُ اَنَّا خَلَقْنٰہُ مِنْ نُّطْفَۃٍ فَاِذَا ھُوَ خَصِیْمٌ مُّبِیْنٌ ۝	کیا انسان نے نہیں دیکھا کہ ہم نے اسے نطفہ سے پیدا کیا۔ پھر تو وہ تڑاق پڑاق جھگڑنے لگا۔

انبیاء علیہم السلام کے احوال وسوانح کا مطالعہ کرتے وقت اس نکتہ کا استحضار ضروری ہے کہ قاری دیکھے۔ ان کی جلالت قدر اور محبوبیت کے باوجود مخالفت ہوئی۔ لڑائیاں ہوئیں اوران میں کے بعض

جامِ شہادت تک پینے پر مجبور ہوئے۔ اس سے اللہ تعالیٰ کی بے نیازی کا سبق حاصل کرنا چاہیے کہ باوجود اس گہرے اور مشفقانہ تعلق و رشتہ کے جو اس کو انبیاء اور اپنی مخلوق سے ہے وہ ان دونوں کی ان آزمائشوں میں پروا نہیں کرتا۔ پھر جب یہ دیکھے کہ آخر آخر میں ان امتحانات کے بعد انبیاء علیہم السلام اپنے مقصد میں کامیاب ہو کر رہتے ہیں تو اس سے اس کے یقین میں اضافہ ہونا چاہیے کہ اللہ تعالےٰ نے حق کی نصرت و اعانت کو بہر حال اپنے ذمہ لے رکھا ہے۔

قرآن میں مکذبین کا بیان بھی ہے۔ جب قاری ان کے احوال و کیفیات پر غور کرے تو دل میں خوف و خشیت کے جذبات کو محسوس کرے۔ کہ مبادا اس کی غفلت و سہو یا سوءِ ادب و نافرمانی سے اللہ تعالےٰ کا غصہ بھڑک اٹھے۔ اور یہ بھی اس کے عذاب کا شکار ہو جائے۔ اسی طرح جنت و دوزخ کے قصہ سے عبرت پذیر ہونا ضروری ہے۔ (باقی آئندہ)

اسلام کا نظامِ معدلت

"دنیا مومن کے واسطے ایک دوسری بہتر دنیا (عالمِ آخرت) کے لیے صرف ایک گذرگاہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ اور قرآن پاک دوسرے افراد اور معاشرہ کے ساتھ اس سفر کو پُرامن بنانے کے لیے معاشرتی اصولوں کی تدوین کرتا ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ سیاسی یا قانونی نظریات کو پیغمبرِ اسلام کی تعلیمات سے علاحدہ کر دیا جائے جن سے مذہبی، خانگی، سماجی اور سیاسی زندگی سے متعلق طرزِ عمل کے اصول قائم ہوئے ہیں۔"

(رابرٹ ہاوٹ جیکسن —— شریک جج سپریم کورٹ ممالک متحدہ امریکہ)[1]

اسلام میں انصاف کا اصل سرچشمہ خداوند تعالیٰ کی ذات ہے اور اس سرچشمہ سے پیدا ہونے والے قوانین کا نفاذ مسلمانوں کی جماعت کے سپرد کیا گیا ہے۔ چنانچہ اسلام نے قضایا دادرسی یا عدل گستری کو اہم ترین انسانی فرائض میں شامل کرتے ہوئے اسے مملکت کا اوّلین فرض قرار دیا ہے۔ عدل و انصاف کی اہمیت کے سلسلہ میں قرآن پاک میں جابجا آیا ہے کہ جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کیا کرو تو عدل سے فیصلہ کیا کرو۔[2] "کسی کی عداوت کی وجہ سے تم عدل سے باز نہ رہو۔ بلکہ عدل کرو جو پرہیزگاری کا تقاضا ہے۔"[3] ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ "اے ایمان والو انصاف پر قائم رہو اور اللہ کی طرف گواہی دو اگرچہ اپنا یا ماں باپ یا قرابت والوں کا نقصان ہو۔"[4]

ایک اور سورۃ میں داؤد علیہ السلام کو مخاطب کر کے اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ "اے داؤد!

(۱) LAWS IN THE MIDDLE EAST - مجید خدوری۔ واشنگٹن ۱۹۵۵ء۔ پیش لفظ (۲) وَاِذَا حَکَمْتُمْ بین الناس ان تحکموا بالعدل (سورہ نساء ۸ : ۸) (۳) ولا یجرمنکم شنآن قوم علی الا تعدلوا اعدلوا ھو اقرب للتقوٰی (سورہ مائدہ - ۲۰-۳) (۴) یا ایھا الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شھداء للہ ولو علی انفسکم او الوالدین والاقربین (سورہ نساء ۲۰-۱)

ہم نے تم کو اس زمین پر اپنا خلیفہ بنایا اس لیے تم لوگوں کے درمیان حق پر فیصلہ کرو اور خواہش کی پیروی مت کرو کیونکہ تم اس سے اللہ کے راستہ سے ہٹ جاؤ گے"[1] - اسی طرح بیشتر احادیث نبوی میں بھی انصاف رسانی کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے - چنانچہ صرف ایک ہی حدیث اسلام میں انصاف کی عظمت کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ

"ایک ساعت جو انصاف میں صرف کی جائے ستر سال کی عبادت سے بہتر ہے"[2] -

درحقیقت اسلام نے دادرسی کو واجب کفائی اور مستحب عینی قرار دیا ہے"[3]

سرخسی (SARKHASI) نے اپنی کتاب المبسوط میں لکھا ہے کہ " اسلام میں انصاف کا انحصار مذہبی اصول کے اطلاق پر ہے" اس لیے" اس میں کسی مادی تصور کا دخل نہ ہونا چاہیے"[4] -

اسی طرح خشانی (KHUSKANI) نے انصاف رسانی کو مذہب کا ایک اہم اصول بتاتے ہوئے کہا ہے کہ" عدالتی فرائض کی انجام دہی محض مذہبی نوعیت کا ایک فرض منصبی (PUBLIC DUTY) نہیں ہے بلکہ ایک عبادت اور مذہبی فریضہ کی تکمیل ہے - جس میں خود خدا اور خشیت الٰہی شامل ہے اور یہی وہ تصور ہے جو اسلامی نقطۂ نظر سے ایک قاضی یا جج کے اعمال و افعال کا جزو بن جاتا ہے اور اس کو اپنے عدالتی فرائض کی بجا آوری میں رشد و ہدایت اور مشعل راہ کا کام دیتا ہے"[5] -

چنانچہ خلیفہ دوم حضرت عمرؓ نے ابو موسیٰ اشعری کو بصرہ کا قاضی مقرر کیا تو ایک فرمان کے ذریعہ انہیں ہدایت کی کہ " قضا ایک خدائی فریضہ ہے اور پیغمبر اسلام کا واجب التعمیل حکم نیز طرز عمل ....

..... اگر تمہارے پاس کوئی مقدمہ دائر ہو تو غور و فکر کے بعد پوری طرح سمجھ کر فیصلہ کرو اور تعمیل کراؤ بغیر تعمیل کے اچھے سے اچھا فیصلہ بھی بے کار ہے - فریقین سے برابری کا برتاؤ کرو تاکہ کمزور تمہارے عدل سے مایوس نہ ہو جائے اور طاقت ور اس سے بیجا فائدہ نہ اٹھائے .... اگر کسی بات کے فیصلہ میں قرآن اور سنت میں کوئی چیز نہ ملے تو خوب غور و فکر کرو اور نظائر اور مماثل امور کو

---

(۱) یاداؤد انا جعلناک خلیفۃ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الھوی فیضلک عن سبیل اللہ (سورہ ص ۲۶:۳۸) (۲) SAYINGS OF PROPHET میرزا ابوالفضل ص ۷۶، حدیث ۳۰۸ (۳) آئین دادرسی اسلام سید محمد سنگلجی (تہران) ص ۹-۱۰ (۴) المبسوط (قاہرہ) جلد ۱۶ ص ۶۰ (۵) LAW IN THE MIDDLE EAST مجید قدوری و واشنگٹن ص ۲۴۳ (۶) اسلام میں عدل گستری - عبدالحفیظ صدیقی

ڈھونڈ کر قیاس کرو اور ایسا فیصلہ کرو جو خدا کو زیادہ پسند آئے اور حق سے زیادہ قریب ہو۔"

جہاں تک عدالتوں کے قیام اور اس کے نظام کا تعلق ہے۔ ابتدا میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بذات خود مقدمات کا فیصلہ فرماتے تھے لیکن مدینہ ہجرت کرنے کے بعد آپؐ نے دو قاضیوں کا تقرر فرمایا۔ آپؐ ان قاضیوں کے فیصلہ کے خلاف اپیلیں سنا کرتے تھے۔ "حضرت عمرؓ کے عہد میں عدالت کا ایک جداگانہ صیغہ بن گیا۔ خلافت کی صوبہ داری تقسیم کے بعد ہر ضلع میں عدالتیں قائم کی گئیں اور قاضی مقرر کیے گئے۔"

قاضیوں کا تقرر، برطرفی یا تبادلہ براہ راست خلیفہ خود کرتا تھا۔ بعض اوقات وہ یہ اختیار گورنر کو تفویض کرتا جو اپنے صوبہ میں قاضی مقرر کرتا تھا جو خلیفہ یا گورنر کے نائبین کی حیثیت سے قضاۃ کا کام سرانجام دیا کرتے تھے۔ خلافت راشدہ اور بنو امیہ کے عہد حکومت تک سارے قاضی براہ راست خلیفۂ وقت سے متعلق رہے لیکن عباسیوں کے دور حکومت میں خلیفہ ہارون الرشید نے محکمہ قضا اور قاضیوں کی براہ راست نگرانی کے لیے قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کا عہدہ قائم کیا۔ اس عہدہ پر سب سے پہلے امام ابو حنیفہ کے مشہور شاگرد امام ابو یوسف کا تقرر عمل میں آیا۔ اس زمانہ سے قاضی القضاۃ کو قاضیوں کے عزل و نصب اور تبادلہ کے مکمل اختیارات حاصل ہو گئے۔ تاریخ شاہد ہے کہ نہ صرف خلفائے راشدین بلکہ ہارون الرشید اور اس جیسے دیگر مطلق العنان فرمانروا بھی قانون کی برتری اور عدالت کی سربلندی کے آگے بلا چون و چرا سر تسلیم خم کرتے رہے ہیں۔

خلافت راشدہ میں تمام قاضیوں کے علاوہ ایک عہدہ قاضی العساکر کا بھی تھا۔ یہ قاضی مجاہدین کے ساتھ جہاد میں جاتے۔ مجاہدین کے تنازعات یا نئے مفتوحہ علاقوں میں عدالتی فرائض انجام دینا نئی عدالتیں قائم کرنا ان کے فرائض میں تھا۔ علاوہ ازیں اسلام میں ایک عہدہ محتسب کا بھی پایا جاتا ہے۔ محتسب دراصل قاضی ہی کا درجہ رکھتا ہے۔ اس کے دائرہ اختیار میں ایسے امور تھے جو بلدیات کے احکام کی خلاف ورزی سے متعلق ہوں نیز عوام الناس کے آداب و اخلاق کی نگرانی، گراں فروشی کی روک تھام، اور ٹریفک کا انتظام بھی محتسب سے متعلق تھا۔ بعض اوقات خصوصی مقدمات کی سماعت کے لیے خاص عدالتیں تشکیل کی جاتی تھیں۔ الماوردی کا بیان ہے کہ فوجیوں کے باہمی تنازعات کے تصفیہ کے لیے خصوصی جج مقرر کیے جاتے تھے۔ مگر خاص عدالتوں کے اختیارات ہمیشہ محدود ہوتے تھے۔

اسلام میں دیوانی اور فوجداری مقدمات کی سماعت کے لیے علاحدہ عدالتیں نہیں تھیں بلکہ ہر ایک قاضی اپنے علاقہ میں بلا تخصیص مقدمات کی سماعت کیا کرتا تھا۔

اسلامی عدالتوں میں صرف ایک ہی قاضی اجلاس کیا کرتا تھا۔ موجودہ نظام ہائے عدالت کی طرح اجلاس متفقہ یا کاملہ کا دستور نہ تھا۔

اسلام میں مشاورت کو بڑی اہمیت دی گئی ہے۔ آغاز اسلام ہی سے عموماً اور خلفائے راشدین کے عہد میں خصوصاً مقدمات کے فیصلوں میں اہل علم و بصیرت اصحاب سے مشورے لیے جاتے تھے۔ چنانچہ اسلام کے اچھے اور برے ہر دور میں یہ طریقہ برابر رائج رہا ہے کہ قاضیوں کی امداد کے لیے مفتیانِ شرع پر مشتمل مجلس مشاورت قائم تھی۔

اسلام میں قانون کی بالادستی اور بے خوف و خطر انصاف رسانی کے پیشِ نظر عدلیہ کو ایسا سربلند مقام عطا کیا گیا ہے کہ آج کی متمدن دنیا میں بھی کوئی اور مذہب یا نظام صحیح معنی میں اس کا مدعی نہیں ہو سکتا۔ اسلام کے نظامِ معدلت میں عدلیہ (JUDICIARY) عاملہ (EXCECTIVE) سے علاحدہ ممتاز اور کاملاً آزاد رہے تاکہ عدلیہ کے عاملہ کے ماتحت ہونے سے انصاف متاثر نہ ہو چنانچہ وان ہیمر (VON HAMMAR) لکھتا ہے کہ "اسلامی نظام اپنی ابتدا ہی میں الفاظ اور افعال (زبانی اور عملی) ہر دو اعتبار سے عدلیہ اور عاملہ کے مابین تفریق کا اعلان کرتا ہے"[1]۔

اسلامی نظریہ انصاف سختی کے ساتھ مساوات کی تلقین کرتا ہے۔ چنانچہ اس کا اطلاق اعلٰی و ادنٰی، چھوٹے بڑے، امیر و غریب سب پر یکساں صورت میں ہوتا ہے۔ قرآن پاک میں اللہ تعالٰی ارشاد فرماتا ہے کہ "اگر کوئی غنی یا محتاج ہے تو اللہ تعالٰی تم سے زیادہ اس کا خیر خواہ ہے۔ اس لیے تم اپنے جی کی بات نہ مانو اگر تم بات بدل ڈالو یا کسی کو بچانے کی کوشش کرو تو اللہ تعالٰی تمہارے ہر کام سے واقف ہے"[2]۔

چنانچہ معاملہ اگر عدل و انصاف کا ہوتا تو اس میں بڑے چھوٹے کی کوئی تمیز نہ ہوتی۔ بڑے سے بڑا جلیل القدر سلطان اور ایک معمولی شخص عدالت میں ایک ہی جگہ کھڑے نظر آتے کسی کی سعی و سفارش کی قطعاً

---

(۱) HISTORY OF SARACENS سید امیر علی (لندن)، ص ۶۲ (۲) ان یکن غنیاً او فقیراً فاللہ اولٰی بھما فلا تتبعوا الھوٰی ان تعدلوا و ان تلوا او تعرضوا فان اللہ کان بما تعملون خبیرا (سورہ نساء ۴-۱۳۵)

ممانعت تھی چنانچہ آنحضرت ﷺ کا مشہور تاریخی قول آج بھی اپنی جگہ پر قائم ہے کہ "محمدؐ کی بیٹی فاطمہؓ بھی اگر چوری کرے گی تو اس کا بھی ہاتھ کاٹ دیا جائے گا"۔(۱)

اسلامی نظامِ معدلت میں ثبوت اور شہادت پر بڑا زور دیا گیا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عدل گستری کا بنیادی اصول یہ قرار دیا ہے کہ "بغیر ثبوت کے کسی دعوی کو صحیح نہیں مانا جا سکتا"۔(۲) چنانچہ احادیث میں تنقیح طلب امور اور پیش شدہ شہادت کی جانچ کے لیے بہت سے احکام ملتے ہیں۔

اسلامی نظامِ معدلت میں قانونِ شہادت کی ایک سب سے نمایاں خصوصیت جو دنیا کے کسی دوسرے نظامِ معدلت میں نظر نہیں آتی یہ ہے کہ گواہوں کا نصاب مقرر ہے۔ یہ امر پہلے ہی سے متعین ہے کہ کس جرم یا مقدمہ میں کم از کم کتنے گواہ ہونا لازمی ہے۔ اسی طرح گواہوں کی اہلیت وغیرہ سے متعلق بھی تفصیلی احکام موجود ہیں لیکن قانونِ شہادت کے سلسلہ کی ایک اور نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ گواہ کے چال چلن کی تحقیقات کی جاتی تھی کہ آیا وہ قابلِ اعتماد ہے یا نہیں۔ اس اصول کو اصطلاح میں "تزکیہ شہود" کہا جاتا ہے اس کا وجود عہدِ نبوی ہی سے ملتا ہے۔ خلافتِ راشدہ میں اس کو بہت ترقی ہوئی۔ اور تحقیقات خفیہ بھی کی جانے لگی۔ چنانچہ محکمہ قضاۃ میں گواہوں کے علاحدہ رجسٹر بھی ترتیب دیے جاتے تھے۔

اسلامی نظریہ انصاف کا ایک بنیادی اصول یہ ہے کہ فیصلہ سختی کے ساتھ قانون کے مطابق ہونا چاہیے اور قاضی یا جج کو سیاست اور حکومتِ وقت کے میلانات و رجحانات سے کسی طرح متاثر نہ ہونا چاہیے"۔(۳)

اسلام میں انصاف شخص متضرر کا حق قرار دیا گیا ہے اس لیے اس کی لازمی شرط یہ قرار دی گئی ہے کہ وہ بلا معاوضہ ہو۔ چنانچہ مدعی کو رسومِ عدالت (COURT FEES) کی قسم سے کوئی زیر باری نہ تھی۔(۴)

اسلام نے دیگر نظام ہائے عدالت کی طرح عدالتی کارروائیوں کے مشتہر اور عام کرنے پر زور دیا ہے۔ چنانچہ اسلام میں کھلی عدالتوں اور عدالت میں زبانی بیانات پر ابتدا ہی سے عمل کیا جاتا رہا ہے اسلام کے نظامِ معدلت میں وکلاء کا موجودہ طریقہ (SYSTEM) نافذ نہیں تھا البتہ وکیل کے

---

(۱) بخاری شریف (۲) مسند امام حنبل
(۳) "نظام الحکم فی الاسلام" مؤلفہ علامہ تقی الدین نبہانی مترجمہ مولانا مظہر علی کامل، ص ۹۲
(۴) ADMINISTRATION OF JUSTICE OF MUSLIM LAW محمد اللہ جنگ ص ۹

بحیثیت کارندہ یا مختار کام کرنے کا وجود پایا جاتا ہے۔ فقہ کی کتابوں میں کتاب الوکالت کے نام سے ایک باب پایا جاتا ہے مگر وکیل کی حیثیت موجودہ کارندہ یا مختار کی سی تھی۔ معاوضہ دیا جاتا تھا۔ مگر لیا جانا لازمی نہ تھا۔ اصطلاح میں مقدمات کی پیروی کرنے والے وکیل کو وکیل الخصومۃ کہا جاتا تھا۔ اگر محنتانہ طے نہ ہوا ہو مگر اس کا ادا کیا جانا مقصود ہو تو ایسی صورت میں بہ لحاظ نوعیت مقدمہ یا حیثیت شخصی اجر المثل دلایا جاتا تھا۔

قاضی تاج الدین ابوالنصر عبدالوہاب السبکی نے اپنی کتاب معید النعم ومبید النقم میں اس پیشہ کے جواز اور شرائط کے متعلق لکھا ہے —— "ہمارے نزدیک حق یہ ہے کہ وکالت سے جن وکلار کا مقصود ذاتِ خداوندی کی خوشنودی ہو وہ مستحق تعریف ہیں گو وہ اس کا محنتانہ ہی کیوں نہ لیں۔ لیکن جو وکلار صرف مقدمہ لڑنا اور حقوق کو باطل کرنا چاہتے ہیں وہ قابلِ مذمت ہیں۔ وکلار کا فرض یہ ہے کہ مؤکل سے صورت معاملہ کو خوب سمجھ لیں واقعہ سے واقف ہو جائیں اور یہ معلوم کر لیں کہ حق کس طرف ہے .... وہ دلیل ایسی پیش کریں جس کو وہ صحیح سمجھتے ہیں ...... لیکن اگر وہ اس کو جھوٹ سمجھنے کے بعد بھی پیش کریں تو ان کا ٹھکانا جہنم میں ہے۔"

ایک بڑے اہم موضوع پر اس مختصر مضمون میں اسلام کے نظامِ معدلت کا صرف ایک خاکہ پیش کیا گیا ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ یہ موضوع اپنی اہمیت کے اعتبار سے اس امر کا متقاضی ہے کہ اس پر شرح وبسط کے ساتھ اپنے افکار و عقائد کا اظہار کیا جائے۔

خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

افاداتِ رومی

مولانا جلال الدین رومی کی مثنوی کو تو عالمگیر شہرت و مقبولیت حاصل ہے اور ان کے مجموعۂ غزلیات سے بھی جو دیوان شمس تبریز کے نام سے مشہور ہے علمی حلقے بخوبی واقف ہیں۔ لیکن بہت کم لوگ یہ جانتے ہیں کہ فارسی نثر کی ایک کتاب "فیہ مافیہ" بھی ان کی تصنیف ہے جو حال ہی میں دریافت ہوئی ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم نے فیہ مافیہ کے بعض حصوں کا خلاصہ کیا تھا جو درج ذیل ہے۔

علماء اور امراء کے باہمی تعلق کی بابت مولانا رومی فرماتے ہیں کہ نبی صلعم کا ارشاد ہے کہ سب سے خراب عالم وہ ہے جو امراء کے دروازے پر جائے اور اچھا امیر وہ ہے جو عالموں کی زیارت کے لئے آئے۔ اچھا ہے وہ امیر جو فقیر کے دروازے پر آئے اور برا ہے وہ فقیر جو امیر کا دروازہ کھٹکھٹائے۔ لیکن لوگ اس کا مفہوم صحیح نہیں سمجھتے۔ یہ محض زیارت اور آنے جانے کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ اس کا دار و مدار غرض اور مقصد پر ہے۔ خراب عالم وہ ہے جو امیروں سے مدد کا طالب ہو ان کو اپنی بھلائی کا ذریعہ بنائے اور اس کے اعمال امراء کے خوف پر مبنی ہوں۔ پہلے تو اس خراب عالم نے علم ہی اس لئے حاصل کیا ہو کہ امراء سے اس کا صلہ پائے اور ان سے عزت اور منصب حاصل کرے۔ علم حاصل کرنے کے بعد اس کو امراء کی سیاست کے ماتحت کر دے اور ان کے سامنے مؤدب ہونا اپنا مشرب بنا لے۔ اس قسم کا عالم امیر کے پاس جائے یا امیر اس کے گھر آئے بہرحال وہ خراب عالم ہی زائر ہے اور امیر مقصود زیارت۔ سچا عالم وہ ہے کہ جس نے دنیا طلبی اور امراء کی خاطر علم حاصل نہ کیا ہو اور اولاً اور آخراً خدا کی معرفت اس کا مقصود ہو، اور اس کا عمل اس کے مطابق ہو اس لئے نہیں کہ اس کو کسی سے کچھ انعام ملے بلکہ حق طلبی اس کی طبیعت کا جزو لاینفک ہو اور ذوق علم اس کے لئے مایۂ حیات ہو اور وہ اس کے بغیر نہ رہ سکے جس طرح مچھلی پانی کے باہر زندہ نہیں رہ سکتی۔ ایسے عالم کی ہادی عقل ہو گی نہ کہ خوفِ امیر۔ اس کے علم کی ہیبت اور رُعب سے لوگ ہدایت پائیں۔ ایسا عالم اگر کسی امیر کے ہاں جائے بھی تو اس کو امیر کا زائر نہیں کہہ سکتے بلکہ حقیقت یہ ہو گی کہ وہ امیر ہی اس کا زائر ہے، کیونکہ امیر اس سے فائدہ اور مدد حاصل کرتا ہے اور وہ عالم اس امیر سے مستغنی ہے۔ اس کی مثال ایک آفتاب کی ہے جس سے سب کو فیض پہنچتا ہے پتھر لعل دیا قوت بن جاتے

ہیں اور مٹی سے سبزہ اور میوہ دار درخت نکلتے ہیں۔ ایسا عالم بھی اسی طرح عطا پیشہ ہے خواہ وہ امیر کے گھر پر فیض پہنچانے چلا جائے یا امیر اس کے دروازے پر حصول فیض کے لئے حاضر ہو۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اپنے علم اور اپنی قوت پر بھروسا نہ کرو اور مجھے ہی عالم و قوی و قادر سمجھو۔ اگر ایسا کرو گے تو دوسروں سے مدد طلب کرنے اور امراء سے التجا کرنے سے خدا تمہیں بچائے گا ایاک نعبد و ایاک نستعین کہنے کے یہی معنی ہیں۔ صرف خدا ہی سے استعانت کرنے والا اہل دنیا اور امراء سے بے نیاز ہو جاتا ہے اور ان خدایان بے توفیق سے اس کو چھٹکارا حاصل ہو جاتا ہے۔

اس مضمون کو مولانا نے مثنوی میں بھی بیان کیا ہے کہ خدا جس نے رحمت اپنے اُوپر لازم کر رکھی ہے اگر اس کی رحمت کی وسعت تمام اشیاء و افراد و مخلوقات پر حاوی ہے تو لازم ہے کہ وہ سب کو جنت ہی کی طرف لے جانا چاہے لیکن مومن اور عارف خوشی سے اس طرف گام فرسا ہیں اور غافل و جاہل کو زبردستی اس طرف گھسیٹا جا رہا ہے جسے عذاب کہتے ہیں؛ حقیقت میں یہی گھسیٹ ہے۔

عجبت من قوم یقادون الی الجنة بالسلاسل "مجھے تعجب ہوا اس قوم پر جو زنجیروں میں جکڑ کر گھسیٹ گھسیٹ کر جنت کی طرف لائی جا رہی ہے"۔ فرماتے ہیں کہ رسول کریم نے کافروں سے جنگ کر کے ان کو قید کیا اسیروں میں ان کے چچا عباس رضی اللہ عنہ بھی تھے۔ یہ قیدی رات بھر تکلیف اور ذلت سے روتے رہے وہ مایوس تھے اور سمجھتے تھے کہ قتل کر دیے جائیں گے۔ رسول کریم ان کی طرف دیکھ کر مسکرائے۔ انہوں نے خیال کیا کہ ہمیں مقہور اور مغلوب دیکھ کر خوش ہو رہے ہیں۔ مصطفےٰ صلعم نے ان کے ضمیر کا حال معلوم کر لیا اور ان سے کہا کہ خوشی کی وجہ وہ نہیں جو تم سمجھ رہے ہو بلکہ میں دیکھ رہا ہوں کہ تم کو زنجیریں جکڑ کر گھسیٹ کر جنت کی طرف لے جا رہا ہوں اور تم آہ و زاری کر رہے ہو کہ یہ ہمارے ساتھ کیا سلوک ہو رہا ہے۔ خدا ان سے کہہ رہا تھا کہ تم اپنی تمام قوتیں صرف کر کے عاجز ہو کر اب نومید ہو گئے تھے میں تمہیں بتانا چاہتا ہوں کہ ایسی حالت میں بھی رحمت کی امید مجھ سے منقطع نہ کرو۔ جو قادر مطلق و رحیم سفید گائے سے کالا بچھڑا پیدا کرتا ہے وہ کالی گائے سے سفید بچھڑا بھی پیدا کر سکتا ہے۔ وہ دن میں سے رات کو نکالتا ہے اور رات میں سے دن کو، زندگی میں سے موت اور موت میں سے زندگی کا الٹ پھیر اس کی قدرت میں ہے۔ کافروں کے سوا خدا سے کوئی مایوس نہیں ہوتا۔

اپنی عقل اور خوبی رائے اور حسن کار پر مغرور نہیں ہونا چاہئے۔ بعض اوقات اچھی صورتوں کے شکم کے اندر بری صورتیں ہوتی ہیں۔ دنیا میں صور و حوادث جیسے نظر آتے ہیں ان کی حقیقت ویسی نہیں ہوتی۔ رسول کریم کو کس قدر بصیرت حاصل تھی

لیکن اس کے باوجود خدا سے دُعا مانگتے تھے کہ " ارنی الاشیاء کما ھی " کہ اے خدا مجھے اشیاء کی وہی صورت دکھا جو حقیقت میں اُن کی ہے ۔

اکثر لوگ اس غلطی میں مبتلا ہیں کہ سخن ہی کو ذریعہ ہدایت اور ذریعہ جذب سمجھتے ہیں مولانا فرماتے ہیں کہ حقیقت یہ نہیں ہے سخن حقیقت نہیں بلکہ سایۂ حقیقت ہے ایک شخص جو مجھ سے سخن کا طالب ہے آخر اس کو میرا خیال میں میری طرف کھینچ لایا ہے میرے خیال نے اس کے ساتھ کوئی بات چیت تو نہیں کی ۔ اگر میری حقیقت بے سخن اس کو کسی دوسرے مقام پر پہنچا دے تو کیا عجب ہے۔ انسان کی حقیقت اصل ہے اور سخن سایہ اور فرع ہے ۔ اگر سخن جو سایہ ہے اس میں یہ قوت ہے کہ کسی کو کھینچ سکے تو سخن کے عقب میں جو حقیقت ہے اس میں کیا کشش نہیں ہوسکتی ۔ لوگوں نے کلام کو ایک لابدی ذریعہ سمجھ لیا ہے ۔ کلام تو محض ایک بہانہ ہے۔ آدمی کو آدمی سخن کے ذریعے نہیں کھینچتا بلکہ حقیقت کے ان اجزاءِ مناسب کے ذریعے سے جو اُن کے اندر موجود ہیں ۔ اگر کسی شخص میں نبوت یا ولایت کا کوئی جزو بھی نہ ہو تو ہزاروں معجزات اور کرامات اور بیانات اس کو نبی یا ولی کی طرف نہیں کھینچ سکتے ۔ باہمی جذب کے لئے کچھ ہم جنسی ہونا لازم ہے ۔ کہربا جو کاہ کو کھینچتا ہے تو اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ ان میں ہم جنسی کا کوئی مخفی رشتہ ہے ۔

آدمی کو ہزار چیزیں اپنی طرف کھینچتی ہیں لیکن اس کثرت کو اگر بنظرِ حقیقت دیکھا جائے تو وہ کثرت اعتباری اور اضافی ہوتی ہے مگر حقیقت واحد ہوتی ہے ایک شخص کہتا ہے کہ میں میوہ کھانا چاہتا ہوں اور مجھے قورما، قلیہ، حلوا، خرما، انجیر وغیرہ مطلوب ہے ۔ وہ کئی چیزوں کے نام گن دیتا ہے لیکن اس طلب کثرت کی اصل ایک ہے اور وہ اصل بھوک ہے ۔ اگر ان میں سے ایک ہی چیز سے اس کا پیٹ خوب بھر دو تو پھر باقی ہر چیز کے متعلق کہے گا کہ نہیں چاہیئے ۔ اسی طرح کثرت اشیاء کی کششوں سے انسان دھوکے میں آگیا ہے کہ مجھے یہ بھی چاہیئے اور وہ بھی چاہیئے یہ سب خیالات کی تزدیر ہے اگر ان خیالات کا پردہ ہٹ جائے تو اسکو معلوم ہو جائے کہ ایک ہی حقیقت ہے جو اس کو کشش کر رہی ہے اس حقیقت کے انکشاف کے بعد وہ کثرت مطالب کا طالب نہ ہوگا ۔ جسے قیامت کہتے ہیں وہ اسی ایک حقیقت کے بے نقاب ہونے کا نام ہے ۔

جسے انسانیت کہتے ہیں وہ عقل و تمیز کا نام ہے ۔ یار و اغیار میں تمیز کرنی چاہیئے ۔ دین یار شناسی کا نام ہے ۔ بے تمیزوں کی صحبت اور ادنیٰ غرضمندی سے تمیز جاتی رہتی ہے ۔

آدمی را عقل باید در بدن   ورنہ جاں در کالبد دارد حمار   (سعدی)

دیوانے کا جسم بھی تو آدمی ہی کا ہوتا ہے لیکن تمیز کے غائب ہونے سے اس کی کیا حالت ہوتی ہے۔ تمیز آدمی کے اندر ایک معنیٔ لطیف ہے۔ تو شب و روز تن کی پرورش میں لگا رہتا ہے اور اس معنیٔ لطیف کی پرورش کے لئے کچھ نہیں کرتا۔ بہانہ یہ کرتا ہے کہ آخر یہ عقل و تمیز میرے جسم ہی سے قائم ہے اسی لئے جسم کی پرداخت میں لگا رہتا ہوں۔ آخر یہ کیوں نہیں دیکھتا کہ اگر یہ اس سے قائم ہے تو وہ اس سے قائم ہے ایک کی فکر میں یہ جد و جہد اور دوسرے کی کچھ فکر نہیں۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جسم عقل و روح سے قائم ہے اور عقل و روح جسم پر منحصر نہیں۔ نورِ عقل چشم و گوش کے دریچوں سے نکلتا ہے۔ اگر یہ دریچے نہ ہوں تو وہ اور دریچوں سے باہر نور افگن ہوگا۔ یہ ایسا ہی ہے کہ ایک شخص چراغ کی فکر کرتا رہتا ہے کہ اس کے ذریعے سے آفتاب کو دیکھ سکے۔ چراغ کے ہونے نہ ہونے سے کیا ہوتا ہے آفتاب کی نور افشانی تو باقی رہے گی۔

بادشاہوں کے پاس بیٹھنا اس لئے باعث خطر نہیں ہے کہ ان کا عتاب ہوا تو سر اڑ جائے گا۔ سر کا اڑنا اور موت تو لازمی چیز ہے۔ آج نہ مرے کل مرے۔ اصل میں بادشاہوں کے نفس خطرناک اژدہا ہیں۔ ان کی صحبت سے انسان کا نفس خراب ہوتا اور ہلاکت میں مبتلا ہوتا ہے۔ جو شخص ان کی صحبت میں بیٹھے اور دوستی کا دعوے کرے اور ان کا مال قبول کرے اس کے لئے لازم ہو جاتا ہے کہ ان کی ہاں میں ہاں ملائے وہ ان کی بدسے بد رائے قبول کرتا ہے اور اس کے مخالف زبان نہیں ہلا سکتا۔ ایسی حالت میں انسان کا دین شدید خطرے میں پڑ جاتا ہے۔ جتنا ان بادشاہوں کی طرف متوجہ ہوگا اتنا ہی عمل نیک اور خدا سے دور ہوتا جائے گا۔ اکثر سلاطین ظالم ہوتے ہیں۔ اور رسول کریم نے فرمایا ہے کہ جو شخص کسی ظالم کی مدد کرتا ہے خدا اسی ظالم کو اس پر مسلط کر دیتا ہے۔ ومن اعان ظالماً سلطہُ اللہ علیہ انا عرضنا الامانۃ علی السموات والارض والجبال فابین ان یحملنھا واشفقن منھا وحملھا الانسانُ انہٗ کان ظلوماً جھولا۔ مولانا اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ اس امانت کے معنی یہ ہیں کہ خدا نے ایک خاص کام انسان کے سپرد کیا ہے اگر وہ یہ مخصوص کام نہ کرے تو امانت میں خیانت ہوگی۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک بادشاہ نے تجھے کسی جگہ ایک خاص کام کی بجا آوری کے لئے بھیجا وہاں اور بھی ادھر ادھر کے کام ہو سکتے تھے لیکن اگر ان کی طرف توجہ نہ کرکے تو نے اصلی مشن کو پورا کیا تو اور کاموں کو چھوڑ دینے پر بھی تجھے کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ تو نے وہ کام کیوں نہ کئے۔ اصل کام ہوگیا تو سب کچھ ہوگیا باقی کام ہوئے تو کیا اور نہ ہوئے تو کیا۔ اب اس امانت کے متعلق سوچنا چاہئے کہ یہ کام کوئی ایسا ہی کام ہوگا جو زمینوں آسمانوں اور پہاڑوں کسی کے بس کا نہیں اور وہ اس کو سرانجام دینے سے قاصر ہیں۔ اب فطرت آفاق کو دیکھئے کہ وہ کیسے کیسے حیرت انگیز کام کرتی ہے۔ خارجی فطرت کے کام ایسے ہیں کہ عقل ان کو دیکھ کر ششدر رہ جاتی ہے۔ پہاڑوں میں پتھر لعل و یاقوت بن جاتے ہیں اور سونے چاندی کی کانیں پیدا ہوتی ہیں۔ قوت نباتی سے مٹی بہشت عدن میں تبدیل ہو جاتی ہے زمین دانہ لے کر پھل دیتی ہے۔ غرضیکہ زمین و آسمان و جبال کے اندر جو قوتیں کارفرما ہیں ان سے ایسے حیرت انگیز عجائب پیدا

ہوتے ہیں۔ لیکن ایک ایسا کام ہے کہ جو اُن سے نہیں بن پڑتا۔ اسی لئے خدا نے لقد کرمنا بنی آدم فرمایا۔ اور لقد کرمنا السماء والارض نہیں فرمایا۔ یہ ضرور کوئی ایسا کام ہوگا جو زمین و آسمان سے نہ ہو۔ وہی کام انسان کا مخصوص کام ہوگا جب تک وہ کام نہ کرے گا ظلوم و جہول کی نفی اس سے نہیں ہو سکتی۔ انسان کے اندر جو خاص قوتیں ودیعت کی گئی ہیں اگر وہ ان سے فقط وہی کام لے جو جمادات و نباتات اور حیوانات سے بھی سرزد ہوتے ہیں تو اس کی امتیازی خصوصیت کیا رہے گی۔ عام لوگ اپنی مخصوص انسانی صلاحیتوں کو جو انسان کا طرۂ امتیاز اور وجۂ تکریم ہیں خورد و نوش کی فکر اور بود و باش کے دھندوں میں صرف کرتے ہیں مثلاً چارے کی فکر مکان یا گھونسلا بنانے کی فکر نسل کشی کی خواہش وغیرہ وغیرہ ان میں سے کونسی چیز ہے جو انسان کے لئے خاص ہو۔ حشرات الارض، چرند پرند دام و دد سب یہی کرتے ہیں۔ اگر عقل کو انہیں دھندوں میں صرف کیا تو ارض و سماوات کی کسی مخلوق پر بھی انسان کو تفوق حاصل نہ ہوا بلکہ نباتات اور حیوانات میں اس قسم کے کام ایسی خوش اسلوبی اور انتظام سے انجام پاتے ہیں کہ انسان ان کو دیکھ کر دنگ رہ جاتا ہے۔ مخصوص انسانی عقل و بصیرت کو فقط انہیں چیزوں میں استعمال کرنا کچھ اس قسم کی حماقت ہے کہ ایک شخص کو بڑی نادر شمشیر فولاد ہندی عنایت کی جائے جس کی مثل بادشاہوں کے خزانوں میں بھی نہ ملے اور وہ احمق و کافر نعمت اس سے فقط یہ کام لے کہ اس کو قصاب کی چھری کی طرح گوشت کاٹنے کے لئے استعمال کرے اور کہے کہ میں نے اس کو معطل نہیں رکھا اس سے کچھ کام لے رہا ہوں یا اگر مجھے کوئی سونے کی دیگ مرحمت کرے اور تو اس میں شلجم پکانے لگے حالانکہ اس دیگ کی قیمت کا ہزارواں حصہ شلجم پکانے کے لئے کئی دیگیں خرید سکتا ہے۔ یا جواہرات جڑے ہوئے ایک خنجر کو میخ کی بجائے زمین میں گاڑ دے کہ اس کے سہارے سے کدو کی گرتی ہوئی بیل کو سنبھالتا ہے اور پھر یہ کہے کہ دیکھو میں اس سے کام لے رہا ہوں یونہی بیکار نہیں رکھا۔ ایسی حماقت پر ہنسی بھی آئے گی اور افسوس بھی ہوگا کہ ایک پیسے کی لکڑی کی کھونٹی یا لوہے کی میخ سے جو کام آسانی سے نکل سکتا تھا اس کے لئے جڑاؤ خنجر استعمال ہو رہا ہے جو سو اشرفیوں کی قیمت کا ہے۔

اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے کہ اگر تم اپنی جانوں اور مالوں کو اپنی فطرت کے اصلی مقصد کے لئے استعمال کرو تو اس کے معاوضے میں تمہیں بہشت جاوداں عطا ہوگا۔ اللہ تعالےٰ تمہیں جانوں اور مالوں کی ایسی بڑی قیمت دینے کا وعدہ کرتا ہے اور تم اپنے آپ کو اس قدر سستا بیچتے پھرتے ہو اور ایسے سودے کرتے ہو کہ جنت کی بجائے اس کے معاوضے میں دوزخ حاصل ہو۔

ان اللہ اشتریٰ من المومنین انفسہم واموالہم بان لہم الجنۃ۔

تو بقیمت برابر جانی   چہ کنم قدر خود نمی دانی
مفروش خویش ارزاں کہ تو بس گراں بہائی

فقہ و حکمت و منطق و نجوم و طب یہ سب فروعی چیزیں ہیں۔ فقہ اس لئے ہے کہ کوئی شخص ناجائز طور پر تجھ سے تیری روٹی کپڑا نہ چھین لے یا مجھے ناحق قتل نہ کرے۔ نجوم اس لئے پڑھتا ہے کہ طالع سعد و نحس کا علم ہو جائے کہ تیری دنیاوی زندگی

ان سے کس طرح متاثر ہوتی ہے۔ جب تیرے نزدیک یہی یہ عجائب و علوم ہیں تو تیری اصل میں بھلا کیا کچھ نہ ہوگا۔
روحانی رزق اس غذائے خواب و خور کے علاوہ ہے جو تجھ میں اور حیوانات میں مشترک ہے یہ بدن تو تیرا گھوڑا ہے اور تو اس کا سوار ہے گھوڑے کی غذا اور ہوتی ہے اور اس کے سوار کی غذا اور۔ یہ جسمانی عالم ایک طویلہ ہے جس میں رُوح کی سواری کے گھوڑے بندھے ہیں۔ تجھ پر حیوانی اور بہیمی اس قدر غالب رہتی ہے کہ تو طویلے ہی میں بسر کرتا ہے اور صبح و شام گھوڑوں کے چارہ دانہ کی فکر میں لگا رہتا ہے۔ سوارانِ عالم رُوحانی کی صفوں میں جا کر کھڑے ہونے کی تجھے فرصت ہی نہیں تیرا حال وہی ہے کہ مجنوں اونٹنی پر سوار ہو کر دیارِ لیلےٰ کی طرف جا رہا تھا اونٹنی کا بچہ پیچھے اس کے گاؤں میں چھوڑ دیا گیا تھا۔ مجنوں جب ہشیار ہوتا تھا تو اونٹنی کو منزلِ مقصود کی طرف چلاتا تھا لیکن جب فکر لیلےٰ میں مستغرق ہوا اور اونٹنی کی عنان گیری سے غافل ہوتا تو اونٹنی راستہ پلٹ کر واپس پھر گاؤں کی طرف چل پڑتی۔ اس طرح جہاں سے صبح کو چلا تھا شام کو وہیں واپس پہنچ جاتا۔ تنگ آکر اس نے کہا کہ یہ اونٹنی میرے لئے بلائے جان ہو گئی ہے۔ آخر کار اس اونٹنی سے کود پڑا اور اسے چھوڑ کر پیدل روانہ ہو گیا۔ یہی حال انسان کے حیوانی شہوات کا ہے کہ وہ اسکو اپنی اصل منزل کی طرف بڑھنے نہیں دیتے اور وہ جسمانیات ہی کے عالم میں کولھو کے بیل کی طرح چکر لگاتا رہتا ہے۔

کہتے ہیں کہ ایک بادشاہ نے اپنے بیٹے کو علومِ نجوم و رمل کے ماہر استادوں کے سپرد کیا کہ اس کو یہ تمام علوم سکھا دو۔ وہ لڑکا غبی تھا ان علوم کے قواعد تو اس نے ازبر کر لئے لیکن ذہانت کی کمی کی وجہ سے ان کا صحیح اطلاق نہیں کر سکتا تھا۔ بادشاہ نے اس کا امتحان لینا چاہا ایک انگوٹھی اپنی مٹھی میں چھپا کر اس سے پوچھا کہ بتاؤ میری مٹھی میں کیا ہے۔ بیٹے نے نجوم و رمل کے قاعدے لگا کر جواب دیا کہ گول چیز ہے اور زرد رنگ کی ہے اور مجوف ہے یعنی گولائی کے اندر حصے میں خلاء ہے۔ بادشاہ نے کہا کہ خوب نشانیاں بتائیں اب بتاؤ کہ چیز کیا ہے لڑکے نے جواب دیا کہ چھلنی ہے۔ بادشاہ نے کہا عجیب کودن ہے اس قدر علم کے بعد یہ تیری سمجھ میں نہ آیا کہ مٹھی کے اندر چھلنی کیسے ہو سکتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانے کے علماء و فقہا کا یہی حال ہے کہ علوم و مباحث میں خوب موشگافی کرتے ہیں اور جو چیزیں ان کے اغراض سے وابستہ ہوں ان پر ان کا احاطہ کلی ہوتا ہے لیکن مہم ترین چیز جو حقیقت میں ان سے نزدیک تر ہونی چاہئے یعنی ان کی خودی یا اپنے کا عرفان اس کی طرف سے وہ بالکل غافل اور جاہل ہوتے ہیں۔ انچہ سم است و با او نزدیک تراز ہمہ آنست کہ خودیٔ اوست و خود ندانی دانند۔ ہر چیز کے حلال و حرام ہونے پر حکم لگاتے رہتے ہیں کہ یہ حلال ہے یہ حرام یہ جائز ہے یہ ناجائز۔ خود اپنے متعلق کچھ نہیں جانتے کہ میں حلال ہوں یا حرام پاک ہوں یا ناپاک جائز ہوں یا ناجائز۔ اس کودن لڑکے کی طرح حلال و حرام کی ظاہری نشانیاں بتا کر آخر جب عرفانِ نفس کی بابت پوچھو تو کہہ دیتے ہیں کہ مٹھی میں چھلنی ہے۔

عام طور پر لوگوں نے سمجھ رکھا ہے کہ زاہد کے ہاتھ خالی ہوتے ہیں اور وہ سب کچھ ترک کرکے بے نوا ہو جاتا ہے مولانا فرماتے ہیں کہ یہ ایک دھوکا ہے دنیا دار جو حرص سے بہت سی چیزوں پر قابض رہتا ہے وہ سب غیر اصلی ہوتی ہیں اصلی چیزوں کا مالک زاہد ہی ہوتا ہے۔ ایک درویش کسی بادشاہ کے ہاں گیا بادشاہ نے کہا حضرتِ زاہد فرمائیے کیا حال ہے۔ زاہد نے کہا مجھے کیوں زاہد کہتا ہے زاہد تو تُو ہے۔ بادشاہ نے کہا میں کہاں کا زاہد ہوں دنیا کا مال و متاع میرے قبضے میں ہے زاہد نے کہا نہیں یہ واقعہ نہیں ہے معاملہ اس کے برعکس ہے دنیا و آخرت دونو عالم تیرے ہاتھ میں ہیں اور تو ہی لقمہ و خرقہ پر قانع ہے متاعِ دنیا کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں۔ سب حقیقی متاعِ حیات وجہ اللہ میں ہے جس کے اندر سب کچھ ہے۔ ایمنا تولوا فثم وجہ اللہ۔ عاشقاں خود را فدائے آں وجہ کردہ اند و عوض نمی طلبند۔ باقی سب جانور ہیں۔ خواہ بادشاہ کہلاتے ہوں۔ اس کے بعد فرماتے ہیں اگرچہ انعام اند امامستحق انعامند۔ اگرچہ جانور ہیں لیکن خدا کی عنایت حسب مرتبہ وجود جانوروں پر بھی ہے خدا وجود کے تمام طویلوں کا میرِ طویلہ ہے اور ہستیوں کو ایک طویلے سے دوسرے طویلے میں منتقل کرتا رہتا ہے۔ پہلے طویلہ عدم سے طویلہ وجود میں لاتا ہے، پھر جمادیت کے طویلے میں کچھ عرصہ باندھتا ہے، پھر طویلہ نبات میں لے جاتا ہے، اس کے بعد طویلہ حیوانیت میں اور بعد ازیں طویلہ انسانیت میں، اس کے بعد ملکیت میں لے جائے گا اور اس ارتقاء کی کوئی نہایت نہیں ہے۔ الی ما لا نہایۃ۔ یہ تمام ارتقا اس لئے ہے کہ انسان اس کا قائل ہو جائے کہ اس کے پاس طویلہ ہائے وجود بے شمار ہیں اور وہ ہستیوں کو ایک طویلے سے دوسرے طویلے میں ترقی بھی دیتا رہتا ہے۔ طبقاً عن طبق، فھم لا یومنون۔

شبیر احمد خاں غوری

فارابی کے سیاسی افکار

(۵)

تصانیف

قدرت نے فارابی کو جدتِ فکر کے ساتھ ثروتِ فکر سے بھی نوازا تھا۔ اور وہ اسلامی ثقافت کے کثیر التصانیف مصنفوں میں سے ہے۔ ابن الندیم نے تو غالباً اس کی صرف انہیں تصانیف کے نام گنائے ہیں[۱] جن کی غالباً شائقین اس زمانہ میں کتب فروشوں سے فرمائشیں کیا کرتے ہوں گے۔ چوتھی صدی کے اواخر میں شیخ بوعلی سینا نے امیر نوح بن منصور سامانی کے شاہی کتب خانہ میں فارابی کی متعدد تصانیف دیکھی تھیں جن کے نام بھی لوگوں نے نہیں سنے تھے[۲]۔ اس واقعہ سے اس کی مصنفات کی کثرت کا اندازہ تو ہوتا ہے لیکن تفصیل معلوم نہیں ہوتی۔ اس نے فارابی کی صرف ایک کتاب کا نام لیا ہے یعنی "اغراض کتاب مابعد الطبیعہ" جس کی مدد سے اس نے ارسطو کی مابعد الطبیعیات کو سمجھا[۳]۔ پانچویں صدی کے وسط میں قاضی صاعد اندلسی نے "طبقات الامم" میں اس کی مصنفات کی لفظی و معنوی خوبیوں پر تبصرہ کیا ہے اور اس ضمن میں چند کتابوں کے نام بھی لیے ہیں۔ مثلاً[۴] "احصار العلوم"، "اغراض فلسفہ افلاطون و ارسطا طالیس"، "السیاستہ المدنیہ" اور "السیرۃ الفاضلہ" چھٹی صدی میں ظہیر الدین بیہقی نے "تتمہ صوان الحکمہ" میں اس کی ان کتابوں کے نام دیے ہیں جو بالعموم خراسان میں متداول تھیں[۵]۔

ساتویں صدی میں ابن القفطی نے "اخبار العلماء باخبار الحکماء"[۶] میں اور ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطباء[۷] میں فارابی کی تصانیف کی بڑی مبسوط فہرستیں دی ہیں۔ ان میں ابن ابی اصیبعہ کی فہرست

---

(۱) الفہرست لابن الندیم، ص ۳۶۸ (۲) تتمہ صوان الحکمہ ص ۴۳ سطر ۶-۷ (۳) طبقات الاطباء جلد ثانی، ص ۳-۴ (۴) طبقات الامم، ص ۸۴-۸۵ (۵) تتمہ صوان الحکمہ، ص ۱۷ (۶) اخبار العلماء باخبار الحکماء، ص ۱۸۲-۱۸۴ (۷) طبقات الاطباء جلد ثانی، ص ۱۳۸-۱۴۰

زیادہ مفصل ہے۔

ان تراجم و تذکرہ جات کی مدد سے عہد حاضر میں فارابی کے سوانح نویسوں نے اس کی مصنفات کی فہارس مرتب کی ہیں۔ اس قسم کی ایک فہرست مولانا عبدالسلام صاحب ندوی نے "حکمائے اسلام" حصہ اول (ص ۱۱۹-۱۲۳) میں دی ہے۔ اور ایک اور فہرست قدیم تذکروں نیز عہد حاضر کی مشہور لائبریریوں کی فہارس کی مدد سے عباس محمود عقاد نے اپنی تصنیف "الفارابی" میں دی ہے۔ مؤخر الذکر فہرست میں فارابی کی مصنفات کو مختلف عنوانوں کے تحت مرتب کیا گیا ہے نیز ان کتابوں کے مخطوطات کا جہاں پتہ چلا ہے اس کی بھی نشاندہی کر دی ہے۔[1]

مولانا عبدالسلام ندوی مرحوم نے "حکمائے اسلام" میں فارابی کی ۱۴۳ کتابوں کے نام ثبت کیے ہیں۔ عباس محمود عقاد نے مختلف عنوانات کے تحت ۷۱ کتابوں کا ذکر کیا ہے۔

ان میں سے بہت سے رسائل شائع ہو چکے ہیں۔ ۱۸۳۶ء میں شمولڈرس نے فارابی کے کچھ رسائل "رسائل فی الفلسفہ" کے نام سے بون میں شائع کیے۔ ۱۸۸۹ء میں آٹھویں اورینٹل کانگریس کی روئداد کے ضمن میں ولندیزی مستشرق لانڈلے نے "المدخل الی صناعۃ الموسیقی" کے ایک جزو کو لنڈن سے شائع کیا۔ ۱۸۹۰ء میں فریڈرک ڈیٹریسی نے لنڈن، برلن اور لیڈن کے کتب خانوں میں فارابی کے جو رسالے دستیاب ہوئے انہیں لیڈن سے شائع کیا۔ ۱۸۹۵ء میں "آراء اہل المدینۃ الفاضلہ" کو ڈی ٹریسی نے لیڈن سے شائع کیا۔ مصر سے دو مرتبہ ۱۹۰۷ء اور ۱۹۰۹ء میں فارابی کے آٹھ رسالوں کا مجموعہ شائع ہوا۔ آراء اہل المدینۃ الفاضلہ بھی دو مرتبہ مصر سے شائع ہوئی۔ دائرۃ المعارف حیدرآباد نے فارابی کے گیارہ رسالوں کا مجموعہ "رسائل الفارابی" کے نام سے شائع کیا ہے (ان میں بعض رسائل وہ ہیں جو اس سے پہلے مصر وغیرہ سے شائع ہو چکے ہیں)۔ "احصاء العلوم" کو ڈاکٹر عثمان امین نے ۱۹۳۱ء میں مصر سے شائع کیا۔ دوسرا ایڈیشن ۱۹۴۹ء میں شائع ہوا۔ نوجوان مستشرق سی۔ ایم ڈنلپ نے اسلامک ریویو لنڈن میں فارابی کے بعض منطق کے رسائل کو شائع کیا ہے۔ چنانچہ رسالہ ۱۹۵۵ء میں "الفصول فی التوطیۃ فی المنطق" دسمبر ۱۹۵۵ء میں "ایساغوجی" ۱۹۵۵ء میں اور "کتاب قاطیغوریاس" ۱۹۵۸-۵۹ء میں شائع ہوئے ہیں۔

---

(۱) فارابی مترجمہ رئیس احمد جعفری ص ۸۹-۱۲۳

چونکہ اس مقالہ کا موضوع فارابی کے سیاسی افکار سے متعلق ہے اس لیے اس کے نقطۂ نظر سے اس کی سیاسی تصانیف اہم ہیں جن کی تفصیل فارابی کے سیاسی افکار کی تمہید میں آئے گی۔

فارابی کی زندگی کے دیگر واقعات کی طرح اس کی تصانیف کے بارے میں بھی خوش فہمیاں ہیں ان کی تصحیح ضروری ہے۔

یہ بات غلط ہے کہ فارابی نے تقریباً تمام علوم متداولہ پر خامہ فرسائی کی ہے۔ فارابی کثیر التصانیف مصنف تھا۔ کتب تاریخ و تراجم میں اس کی سو سے زیادہ کتابوں کے نام ملتے ہیں مگر یہ سب علوم حکمیہ سے متعلق ہیں۔ دیگر علوم متداولہ پر مثلاً تفسیر، حدیث، فقہ وغیرہ پر اس نے خامہ فرسائی نہیں کی۔ وقت کا اہم ترین علم حدیث تھا اور اس شعبۂ علم میں فارابی کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ دوسرے اہم علوم فقہ و کلام اور نحو و لغت سے وہ واقف ضرور تھا جس کا اندازہ "احصار العلوم" سے ہوتا ہے[1]۔ مگر اس نے ان موضوعوں پر کوئی کتاب تصنیف نہیں کی۔ علم کلام کے بارے میں اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ اس کی عزلت پسند زندگی نے اسے وقت کی اہم کلامی تحریکوں سے آشنا ہونے کا موقعہ نہیں دیا۔ اس باب میں بو علی سینا کی کوششیں اس سے زیادہ عمیق تھیں۔ نحو میں بھی اس نے کوئی مستقل تصنیف مرتب نہیں کی صرف "احصار العلوم" وغیرہ میں نحو اور منطق کے تقابل کے ضمن میں[2] اس نے نحو عربی سے واقفیت کا اظہار کیا ہے۔ علوم حکمیہ میں سے بھی بہت سے فنون مثلاً علم الاعداد، علم المناظر اور علم اثقال وغیرہ پر اس کی کسی تصنیف کا ذکر نہیں[3] ملتا حالانکہ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے کہ وہ فنونِ ریاضیہ میں دستگاہ عالیہ رکھتا تھا[4]۔

یہ واقعہ ہے کہ بو علی سینا نے صرف ابونصر فارابی کی "اغراض مابعد الطبیعہ" کی مدد سے ارسطو کی مابعد الطبیعیات کو سمجھا[5]۔ (اس کی تفصیل سابق میں مذکور ہو چکی ہے) امیر نوح بن منصور سامانی کے کتبخانہ میں شیخ نے فارابی کی کتابوں کو دیکھا اور استفادہ کیا[6]۔

فارابی نے ارسطو کی کتاب "اخلاقیات" پر کوئی تبصرہ نہیں لکھا بلکہ اس کے مقدمات[7] کی شرح لکھی تھی جس کا نام ابن ابی اصیبعہ نے "شرح صدر کتاب الاخلاق لارسطاطالیس" بتاتا ہے۔

---

(۱) احصار العلوم ص ۷۰-۱، ۱۱۱ و ۴۵-۵۴ (۲) ایضاً ص ۲-۴ (۳) فارابی مترجمہ رئیس احمد جعفری ص ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۶
(۴) طبقات الاطباء جلد ثانی ص ۱۳۴-۱۰ س ۵۰ (۵) ایضاً ص ۲-۴ (۶) تتمہ صوان الحکمہ ص ۴۲ (۷) طبقات الاطباء جلد ثانی ص ۱۳۸ (۲) و (۲۹) ابن الندیم اس کا نام "کتاب تفسیر قطعہ من کتاب الاخلاق لارسطاطالیس" بتاتا ہے۔

فارابی کی منطق پر شہرۂ آفاق کتاب "شرح ایساغوجی" نہیں ہے جو کہ مبتدیوں کے پڑھنے کی کتاب ہے۔ اگرچہ خود اس نے فرفوریوس کی ایساغوجی کی ایک شرح لکھی تھی۔ (اسکوریال نمبر ۶۱۲) اس نے ایساغوجی کی (PARAPHRASE) بھی تیار کی تھی جس کا حوالہ ابن باجہ نے اپنی منطق کی کتاب میں دیا ہے۔ اس کا ایک مخطوطہ کتب خانہ حمیدیہ استانبول میں موجود ہے (نمبر ۸۱۲) جس کی مدد سے ڈنلپ نے اسلامک ریویو جلد سوم شمارہ ۲ میں شائع کر دیا ہے (ص ۱۱۸ - ۱۲۷) غالباً اس کا دوسرا نام "املائی معانی ایساغوجی" ہے۔ بہرحال "شرح ایساغوجی" فارابی کی منطقی عبقریت کا شاہکار نہیں ہے۔ اس کا منطقی شاہکار "شرح کتاب البرہان" ہے جو اس نے بقول ابن ابی اصیبعہ اپنے عزیز ترین شاگرد ابراہیم بن عدی کو حلب میں املا کرائی تھی۔[1] خود فارابی لکھتا ہے کہ منطق کی کتب ثمانیہ میں سب سے اشرف کتاب البرہان ہے۔

"والربوا فیہ القوانین التی تمتحن بہا الاقاویل البرہانیۃ ..... وھو بالعربیۃ کتابُ البرہان .... والجزء الرابع ھو اشدھا تقدمًا بالشرف والریاسۃ والمنطق انما التمس بہ علی القصد الاوّل الجزء الرابع وباقی اجزائہ انما عمل لاجل الرّابع"[2]

شرح کتاب البرہان کے بجائے شرح ایساغوجی کا ذکر عجیب سی بات معلوم ہوتی ہے۔

"کیمیائے تابش" فارابی کی مصنفات میں نہیں ہے نہ کسی کتب خانہ کی فہرست میں اس کا ذکر ملتا ہے۔ کیمیا پر فارابی نے ایک کتاب ضرور لکھی تھی جس کا نام ابن ابی اصیبعہ نے "مقالہ فی وجوب صناعۃ الکیمیا والرد علی مبطلیہا" بتایا ہے۔[3] اس کا ایک نسخہ لیڈن میں موجود ہے۔

اقلیدس پر فارابی کے تبصرہ کا نام معلوم نہ ہو سکا جس نے اہل یورپ سے خراج تحسین حاصل کیا ہے۔ البتہ ابن ابی اصیبعہ نے اس کی ایک کتاب کا ذکر کیا ہے جس کا نام "کلام لہ فی شرح المستغلق من مصادرۃ المقالۃ الاولیٰ والخامسہ من اقلیدس[4]"۔ اس کی عربی اصل تو آج ناپید ہے مگر اس کا عبرانی ترجمہ میونک لائبریری میں ہنوز موجود ہے (نمبر ۲۹۶) جسے اس کے یہودی عقیدت مندوں میں سے موسیٰ بن طبون نے ۱۲۷۰ء میں کیا تھا۔ لیکن اقلیدسی ہندسہ کی تاریخ میں اسے کوئی شہرت نصیب نہیں ہوئی۔ اور نہ تو مسلمان مہندسین ہی نے اس کا کہیں حوالہ دیا ہے نہ یورپین ہندسہ دانوں نے کسی بھی ہندسی مسئلہ کے سلسلے میں اس کا ذکر کیا ہے۔

---

(۱) طبقات الاطباء، ص ۱۳۹ (س ۱۹ - ۲۰) (۲) احصاء العلوم، ص ۱ - ۷۲ (۳) طبقات الاطباء جلد ثانی، ص ۱۳۹ (س ۲۹) (۴) ایضاً، ص ۱۳۹، (س ۱۰ - ۱۱)

موسیقی میں فارابی نے کئی کتابیں لکھی تھیں۔ ان میں کتاب الموسیقی الکبیر فارابی نے وزیر ابوجعفر محمد بن القاسم الکرخی کے لیے لکھی تھی۔[1] اس کتاب کا ایک نسخہ لیڈن میں ہے جس کا فرانسیسی ترجمہ حال ہی میں ہوا ہے۔

فارابی کی سیاسی تصانیف پر تبصرہ آگے آرہا ہے۔ ان کے تعارف کے لیے یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ یونانی "علم السیاست" مسلمانوں میں کس طرح داخل ہوا کیونکہ فارابی کی سیاسیات تمامتر یونانی الاصل ہے۔

یونان کے سیاسی فکر کا مسلمانوں میں داخلہ

اس سلسلے میں کچھ کہنے سے پیشتر فلسفۂ سیاست (POLITICAL PHILOSOPHY) اور سیاست (ADMINISTRATION) میں تفریق کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ مؤخر الذکر ہی کو مسلمانوں کی اصطلاح میں "سیاست" کہا جاتا ہے۔

اسلام میں "فلسفۂ سیاسیات" کے مسائل کی تنقیح کا آغاز سقیفۂ بنی ساعدہ سے ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل موجب تطویل ہوگی۔ یہ کام عموماً حضرات متکلمین نے انجام دیا اور اسلام کا فلسفۂ سیاسیات حقیقتاً انہیں حضرات کی کاوشِ فکر کا رہینِ منت ہے۔

اصولِ جہانبانی کے باب میں بھی خلفائے راشدین نے کتاب وسنت ہی کو اپنا معمول بہ بنایا لیکن ان کے بعد جب خلافت "ملک عضوض" میں تبدیل ہونے لگی اور بعد کے حکمرانوں نے ملوکیت کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے اور خلق خدا پر اپنی جھوٹی خدائی مسلط کرنے کے لیے اسلام کی دینی تعلیمات میں کوئی رہنمائی نہ پائی تو انہوں نے جبابرۂ روزگار پیشین کی طرف نظر اٹھائی اور انہیں کی پیروی کو اختیار کیا۔ خلافت راشدہ کی سادگی ومساوات شوکتِ ملوکانہ کے اظہار کے لیے قطعاً ناقابلِ تقلید تھی۔ چنانچہ طباطبائی نے خلفائے راشدین کی پرائیویٹ اور پبلک زندگی کے بارے میں لکھا ہے:

فاما خلافه الاربعه۔۔۔۔ فانها کانت اشبه بالرتب الدینیه من الرتب الدنیویه فی جمیع الاشیاء[2]

اور اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خطبہ کے دوران میں بدوی کے اعتراض اور آپ کے جواب کا قصہ مشہورہ نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

وهذا السیر لیست من طرز ملوك الدنیا وهی بالنبوات والامور الاخرویه اشبه[3]

بہرحال خلافتِ راشدہ کے بعد ملوکیت اور اس کے ساتھ غیر اسلامی سیاست کا دور دورہ

---

(۱) طبقات الاطباء، جلد ثانی ص ۱۰۳، سطر ۳-۴ (۲) الفخری للطباطبائی، ص ۲۲ (۳) ایضاً، ص ۲۳

دور شروع ہوا اور اس کا آغاز امیر معاویہ سے ہوا۔ سیوطی نے لکھا ہے:
قال المقریزی تعجبون من دہاء ہرقل وکسری وتدعون معاویہ[1]
اس غرض کے لیے انہوں نے عبید بن شریہ کو یمن سے بلا کر ملوک ماضیہ کی تاریخ لکھوائی[1] اور اس طرح عربی ادب میں تاریخ کے فن کا آغاز ہوا۔

عرب کے قدیم بادشاہوں کے علاوہ یونان و روم اور ایران کے بادشاہوں کے رسوم جہانبانی بھی خلفاء و امراء میں مقبول ہونے لگے۔ اور چونکہ اموی خلفاء کا مستقر حکومت دمشق تھا جو اس سے پہلے یونانی و رومی روایات کا گہوارہ رہ چکا تھا، نیز ان کے عمال و کتاب بھی اکثر حالات میں رومی ہوتے تھے لہذا انتظام سلطنت کے باب میں یونانی و رومی سرمایہ عربی میں نقل ہونا شروع ہوا۔ اس موضوع پر قدیم ترین کتاب جس کا حوالہ تاریخ میں مذکور ہے وہ ارسطو کے خطوط ہیں جن کے متعلق مشہور تھا کہ اس نے سکندر کو لکھے تھے۔ ان کا عربی میں ترجمہ ہشام بن عبد الملک اموی (۱۰۵-۱۲۵ھ) کے کاتب ابو العلا رسالم نے کیا تھا۔ ابن الندیم لکھتا ہے:
سالم ویکنی ابو العلا کاتب ہشام بن عبد الملک .... وقد نقل من رسائل ارسطاطالیس الی الاسکندر[2]

دوسرا مشہور مصنف عبداللہ بن المقفع ہے۔ اس نے کتاب "آئین نامہ" کو پہلوی سے عربی میں ترجمہ کیا۔ اس کے علاوہ اور کتابیں بھی اس موضوع پر اس کی جانب منسوب ہیں مثلاً "الادب الصغیر" (جو غالباً اخلاقیات اور ساسانی سیاسیات پر دو پہلوی کتابوں کے آزاد ترجمے تھے) "الدرۃ الیتیمہ" اور "رسالۃ الصحابہ" جو آداب حکمرانی اور فن جہانبانی پر اس کی مستقل تصانیف ہیں۔

یونانی فکر کا مسلمانوں میں داخلہ

اوپر ذکر آچکا ہے کہ سکندر کی وفات پر مصر کی حکومت بطلیموسی خاندان کے حصہ میں آئی۔ ان کی علم دوستی اور ہنر پروری نے یونان کے حکماء و فضلاء کو اسکندریہ کھینچ بلایا اور اس طرح یونانی ثقافت کا مرکز یونان خاص سے اسکندریہ میں منتقل ہو گیا۔ سنہ ۳۰ ق۔م میں قیصر آگسٹس نے آخری بطلیموسی ملکہ قلوپطرہ (CLEOPATRA) کو شکست دے کر مصر کو رومن سلطنت میں داخل کر لیا مگر اس سیاسی انقلاب سے اسکندریہ کی ثقافتی عظمت میں کوئی فرق نہیں آیا۔ البتہ جب سنہ ۳۲۳ء میں قسطنطین اعظم نے

---

(۱) تاریخ الخلفاء السیوطی، ص ۱۳۳

(۲) الفہرست لابن الندیم، ص ۱۷۱

عیسائی مذہب اختیار کیا اور مسیحیت مملکتی مذہب قرار پائی تو تنگ نظر پادریوں نے حکماء فلاسفہ کے لیے عرصۂ حیات تنگ کر دیا۔ بت خانوں کے ساتھ ساتھ کتب خانے بھی تباہ و برباد کیے گئے اور فلسفہ و حکمت کی ترقی میں ہر قسم کی رکاوٹیں ڈالی گئیں۔ مگر جلد ہی عیسائیوں کا یہ تعصب فرقہ وارانہ تنگ نظری میں بدل گیا۔ اور اس تعصب و تنگ نظری کے نتیجہ میں پہلے نسطوری اور پھر معقولی فرقہ ظہور میں آیا۔ ان میں نسطوری فرقہ نسبتاً معقولیت پسندی کی طرف زیادہ مائل تھا۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ وہ اپنی مذہبی تعلیمات کی تائید کے لیے ارسطا طالیسی فلسفہ و منطق سے کام لیتے تھے اور اس طرح ہر نسطوری مبلغ جس طرح عیسائیت کا بشر تھا یونانی فلسفہ کا بھی معلم تھا۔

چونکہ نسطوری فرقہ رومن امپائر میں ملعون اور خارج از کلیسا قرار دیا گیا اس لیے وہ ایران میں پناہ گزین ہوا اور نصیبین میں اپنا مشہور مدرسہ قائم کیا۔ ان کے ساتھ اختلاط و امتزاج سے اہل ایران میں بھی یونانی فلسفہ و حکمت کی ترقی ہوئی۔ یوں بھی ایران قدیم زمانے سے یونانی ثقافت اور یونانی علوم کا دلدادہ تھا۔ مگر اس اختلاط و امتزاج سے یونانی علوم کی ایران میں نشر و اشاعت کو اور ترقی ملی۔ ادھر قیصر جسٹینیان نے ۵۲۹ء میں ایتھنز کے مدرسۂ فلسفہ کو بند کر دیا۔ اور آخری فلاسفہ دمیقریس اور اس کے ساتھی خسرو انوشیرواں کے دربار میں پناہ لینے پر مجبور ہوئے۔ نوشیرواں کو علم و حکمت کی نشر و ترقی سے یوں بھی شغف تھا۔ اس نے جندی سابور میں مشہور مدرسہ قائم کیا۔ جہاں ادبی و دینی علوم کے ساتھ فلسفہ اور طب کی بھی تعلیم ہوتی تھی۔ اس مدرسہ (جندی سابور) سے سب سے زیادہ فائدہ طبقۂ کتاب (دبیران) نے اٹھایا جو مختلف دفاتر حکومت میں کام کرتے تھے۔

اس طرح یونانی فلسفہ و حکمت کے تین گہوارے ہو گئے

(ل) اسکندریہ کا مدرسہ فلسفہ جو مسیحی تعصب کے باوجود پہلی صدی ہجری کے خاتمہ (حضرت عمر بن عبد العزیز کے عہد خلافت) تک فرائض درس و تدریس انجام دیتا رہا۔

(ب) نسطوری علما جو اپنی مذہبی تعلیم کے ساتھ یونانی فلسفہ کی بھی تعلیم دیتے تھے اور جو ساسانی حکومت کے عہد آخر میں جندی سابور کے مدرسہ پر بھی چھا گئے تھے۔

(ج) طبقۂ کتاب (دبیران) جو اپنی ادبی و مذہبی تعلیم کے علاوہ یونانی فلسفہ و حکمت سے بھی فی الجملہ آشنائی رکھتے تھے۔

بعثت اسلام کے بعد سب سے پہلے طبقۂ کتاب (دبیران) نے فلسفہ و حکمت سے اسلامی ثقافت کو روشناس کرایا۔ ملکی انتظام کے لیے ان کاتبوں کی ضرورت تھی۔ اس کے بعد جب دوسری صدی ہجری میں عباسی خلیفہ ہوئے تو انہوں نے علاج معالجہ کے لیے جندی سابور کے نسطوری اطبا کو بلا کر اپنے یہاں بار دیا۔ عباسی خلفاء کو شروع ہی سے علم و حکمت کی ترقی سے دلچسپی تھی اور انہوں نے قومی و مذہبی علوم کے علاوہ بیرونی علوم (علوم دخیلہ یا علوم الدخلا)

کو بھی عربی میں منتقل کرایا۔ اس کام کے لیے انہوں نے جندی سابور کے نسطوری اطبا اور حران کے صابئون سے جو یونانی علوم اور یونانی زبان سے واقف تھے کام لیا۔ ادھر اسکندریہ کا مدرسہ فلسفہ بھی اپنی جگہ کچھ نہ کچھ کام کرتا رہا پہلے وہ انطاکیہ میں پھر وہاں سے حران میں اور آخر کار بغداد میں داخل ہوا[1]۔ اس طرح فلسفہ و حکمت کے تینوں قدیم گہوارے اپنی جگہ کام کرتے رہے۔ (صرف ترتیب بدل گئی) اور فلسفہ کی دوسری شاخوں کی طرح سیاست و تدبیر مملکت کا فن بھی مسلمانوں میں تین راستوں سے داخل ہوا:

۱۔ کتاب (دبیران، اہل دفاتر) کے ذریعے

۲۔ درباری فلاسفہ اور مترجمین کے ذریعے اور

۳۔ اسکندریہ کے مدرسہ فلسفہ کے معلمین اور تلامذہ کے ذریعے

طبقۂ کتاب

مشاہیر کُتّاب (اہلکاران دفاتر) جنھوں نے رسوم جہانبانی پر کتابیں تصنیف کیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ ابو العلاء سالم کاتب ہشام بن عبد الملک

۲۔ عبد اللہ بن المقفع

ان دونوں کی تصنیفات کا ذکر اوپر آچکا ہے۔

۳۔ سہل بن ہارون: حکیم اور ادیب و شاعر تھا۔ مامون الرشید کی خدمت میں تقرب رکھتا تھا اور بقول ابن الندیم "بیت الحکمۃ" کا مہتمم تھا۔ "الفہرست" میں فن جہانبانی پر اس کی ایک کتاب کا نام مذکور ہے "کتاب تدبیر الملک والسیاسۃ"[2]

۴۔ ابو الفضل احمد بن ابی طاہر طیفور: خراسان کے قدیم امیرزادوں میں سے تھا۔ فن جہانبانی پر حسب تصریح ابن الندیم مندرجہ ذیل کتابوں کا مصنف تھا:

"کتاب خبر الملک العالی فی تدبیر المملکۃ والسیاسۃ"

"کتاب الملک المصلح والوزیر المعین"

"کتاب الملک البابلی والملک المصری الباغیین والملک الحکیم الرومی"

"کتاب مرتبہ ہرمز بن کسریٰ انوشروان"[3]

---

(۱) مزید تفصیل کے لیے دیکھیے معارف دسمبر ۱۹۵۸ء وجنوری لغایت مارچ ۱۹۵۹ء (۲) الفہرست لابن الندیم ص ۱۷۴ (۳) ایضاً ص ۲۰۹

۵۔ عبیداللہ بن عبداللہ الطاہر: ابن الندیم نے اس کی تصانیف میں اس موضوع پر مندرجہ ذیل کتاب کا نام لیا ہے:

"کتاب رسالۃ فی السیاسۃ الملوکیۃ"[1]

۶۔ قدامہ بن جعفر: اپنے عہد کے فصیح و بلیغ ادیبوں اور فاضل فلسفیوں میں سے تھا۔ عربی ادب کی تاریخ میں وہ اپنی کتاب "نقد الشعر" اور "کتاب الخراج" کے لیے مشہور ہے مگر اس نے فن جہانبانی کے موضوع پر بھی مندرجہ ذیل کتاب لکھی تھی

"کتاب السیاسۃ"[2]

۷۔ علی بن عیسیٰ بن داؤد بن الجراح: تین مرتبہ معتضد باللہ (۲۹۵۔۳۲۰) کی وزارت پر فائز ہوا اس لیے کتابی معلومات کے علاوہ فن جہانبانی کا عملی تجربہ بھی رکھتا تھا۔ اس کی تصانیف میں اس موضوع پر حسب ذیل کتاب کا نام ملتا ہے

"کتاب الکتّاب وسیاسۃ المملکۃ وسیرۃ الخلفاء"[3]

۸۔ ابوعبداللہ احمد بن محمد نصر الجیہانی: ماوراء النہر وخراسان کے سامانی حکمرانوں کا وزیر تھا۔ اور اس حیثیت سے عملاً واقف تھا۔ ابن الندیم نے اس کی تصنیف میں اس موضوع پر دو کتابیں بتائی ہیں:

"کتاب آئین مقالات"

"کتاب الزیادات فی کتاب آئین مقالات"[4]

درباری فلاسفہ

۱۔ ابویوسف یعقوب بن اسحاق الکندی: اپنے علم وفضل کی شہرت کی بنا پر کسی تعارف کا محتاج نہیں ہے۔ سلیمان بن حسان ابن الجلجل نے "طبقات الاطباء والحکماء" میں لکھا ہے

کَانَ عَالِمًا بالطب والفلسفۃ .... ولم یکن فی الاسلام فیلسوف غیرہ اقتدیٰ فی توالیفہ حذو ارسطاطالیس۔[5]

چنانچہ گولڈزیہر بھی کہتا ہے

"الکندی (۲۶۰ھ وفات) ایسے عربی فلسفہ کے نام سے مشہور ہے جس نے اس دائرے میں ارسطاطالیسیت

---

(۱) الفہرست لابن الندیم، ص ۱۷۰ (۲) ایضاً ص ۱۸۸ (۳) ایضاً ص ۱۸۶ (۴) ایضاً ص ۱۹۸

(۵) طبقات الاطباء والحکماء لابن الجلجل ص ۷۳

کے راستہ میں سب سے پہلا قدم اٹھایا"۔[1]

ابومعشر بلخی نے "کتاب المذاکرات" میں لکھا ہے کہ عہد اسلام میں حذاق مترجمین چار ہوئے ہیں جن میں سے ایک یعقوب بن اسحاق الکندی تھا۔[2] کارڈانو کہتا ہے کہ دنیا نے آج تک جن بارہ عبقریوں کو جنم دیا ہے ان میں ایک الکندی بھی تھا۔[3] ابن جلجل لکھتا ہے کہ وہ ایک کثیر التصانیف مصنف تھا

ولہ تو الیف کثیرۃ فی فنون العلم ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ و متر جم من کتب الفلسفۃ الکثیرۃ

ابن الندیم نے اور اس سے نقل کرکے ابن القفطی اور ابن ابی اصیبعہ نے اس کی تصانیف کی فہرست کئی صفحوں میں دی ہے۔ ان میں فن سیاست پر مندرجہ ذیل کتابوں کا نام بتایا ہے

"رسالۃ الکبریٰ فی السیاسۃ"

"رسالہ فی سیاسۃ العامہ"[5]

۲۔ احمد بن الطیب السرخسی: کندی کا شاگرد اور خلیفہ معتضد باللہ عباسی کا استاد اور ندیم تھا اور آخر میں معتضد ہی کے حکم سے ۲۸۶ھ میں قتل ہوا۔ (سرخسی کا ذکر اوپر آچکا ہے) ابن الندیم نے اس کی مصنفات میں فن سیاست پر حسب ذیل کتاب کا نام لیا ہے

"کتاب السیاسۃ"[6]

۳۔ ابوزید احمد بن سہل البلخی: کندی اور سرخسی کا شاگرد تھا۔ ابن الندیم اس کے فضل و کمال کے بارے میں لکھتا ہے:

کَانَ فَاضِلاً فی سائر العلوم القدیمۃ والحدیثۃ تلاً فی تصنیفاتِہٖ و تالیفاتِہٖ طریقۃ الفلاسفۃ ۔

اس نے فلسفہ و طبیعیات وغیرہ کے علاوہ فن سیاست پر بھی دو کتابیں لکھی تھیں

"کتاب السیاسۃ الکبیر"

"کتاب السیاسۃ الصغیر"[7]

۴۔ ثابت بن قرہ: مترجمین اہل اسلام میں خصوصی شہرت رکھتا ہے۔ ابن ابی اصیبعہ نے فن سیاست پر

---

(۱) طبقات الاطباء جلد اول، ص ۲۰۷ (۲) تراث العرب العلمی فی الریاضیات والفلک حافظ قدری طوقان ص ۱۲۷ (۳) طبقات الاطباء والحکماء لابن الجلجل ص ۳۰، (۴) طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول ص ۲۱۲ (س ۳۰)، (۵) الفہرست لابن الندیم، ص ۲۱۳

(۶) ایضاً، ص ۱۹۸ (۷) ایضاً ص ۱۹۸ (س ۱۲-۱۸)

اس کی دو کتابوں کے نام بتائے ہیں

"کتاب السیاستہ الافلاطون" (ممکن ہے افلاطون کی (REPUBLIC) کا آزاد ترجمہ ہو۔

"کلام فی السیاستہ" [1]

۵۔ سفان بن ثابت بن قرہ الحرانی: مسعودی نے "مروج الذہب ومعادن الجوہر" میں لکھا ہے کہ اس نے طبقہ کتاب میں سے کسی دوست کو خط لکھا تھا جس میں افلاطون کی "کتاب السیاستہ" کے کچھ اقتباسات بھی نقل کیے تھے۔ مسعودی کے لفظ حسب ذیل ہیں:

وذکر لمعًا من السیاسة المدنیه مما ذکرہ افلاطون فی کتابه فی السیاسة المدنیه و هی عشر مقالات و لمعًا مما یجب علی الملوک والوزراء"

مروج الذہب (برحاشیہ کامل ابن کثیر جلد اول صفحہ ۱۲۱)

۶۔ قسطا بن لوقا۔ حسب تصریح ابن الندیم فضل و کمال میں حنین بن اسحاق کے مانند تھا۔ اس کی سیاسی تصانیف میں ایک کتاب مشہور ہے:

"کتاب السیاستہ" (ثلاث مقالات)

۷۔ ابوالحسن مسعودی: چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی مسیحی) کا مشہور مؤرخ و جغرافیہ نویس۔ فارابی کا معاصر اور کثیر التصانیف مصنف تھا۔ اس نے بھی سیاسیات کے موضوع پر ایک کتاب لکھی تھی جس کا نام وہ "کتاب رؤس السبعہ فی السیاستہ الملوکیہ" بتاتا ہے۔ اس کے علاوہ اس نے "کتاب الزلف" میں بھی بعض سیاسی مباحث پر بحث کی تھی مثلاً سربراہ مملکت کے اوصاف۔ چنانچہ مروج الذہب میں کہتا ہے:

قال المسعودی وقد ذکرنا فی کتاب الزلف الخصال التی یستحق بها الملك من وجدت فیه وما ذکرنا عن حکماء الفرس واسلافها فی ذالك وغیرها من حکماء الیونانیین کافلاطون و ما ذکرہ فی کتاب السیاسة المدنیه وغیرہ ممن تاخر عن عصرہ

مروج الذہب برحاشیہ کامل ابن الاثیر جلد ثانی صفحہ ۱۲۵/۱۲۶

یونانی "فلسفۂ سیاسیات" کے باب میں اسلامی ثقافت عموماً افلاطون ہی سے واقف تھی۔ اس

---

(۱) طبقات الاطبا، جلد اول ص ۲۲۰ (س ۲۴ و ۲۲)، (۲) الفہرست لابن الندیم ص ۴۱۰، (۳) اخبار العلماء باخبار الحکماء، ص ۱۶۲ (س ۱۰)

موضوع پر اس کی تین کتابیں مشہور ہیں :

1- REPUBLIC کتاب السیاسۃ

2- THE LAWS کتاب النوامیس

3- THE STATEMAN

لیکن اسلامی ادب میں صرف پہلے دو کا تذکرہ ملتا ہے STATEMAN کا قطعاً نہیں۔

کتاب السیاسۃ کا عربی مترجم معلوم نہیں البتہ اس کی تفسیر حنین بن اسحاق نے کی تھی۔[1] ثابت بن قرہ نے بھی اس کا اختصار لکھا تھا (جیسا کہ اوپر مذکور ہوا)۔

کتاب النوامیس THE LAWS کو بھی حنین نے عربی میں ترجمہ کیا تھا۔[2] بعد میں فارابی کے شاگرد یحییٰ بن عدی نے بھی اس کا ترجمہ کیا۔[3] وہ اس کا نام "کتاب فلاطن الی اقرطن فی النوامیس" بتاتا ہے۔[4]

عہد حاضر میں سیاسیات کے ادب عالیہ کے مابین ارسطو کی تصانیف کو خصوصی اہمیت حاصل ہے لیکن متقدمین اسلامی فلاسفہ کے یہاں ان کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ ابن الندیم منطق، طبیعیات اور الٰہیات، سبھی فنون میں تو اس کا ذکر کرتا ہے مگر نہیں کرتا تو سیاسی تصانیف کا۔ صرف اس کے ان خطوط کا ابوالعلاء کاتب ہشام اموی کے تذکرہ میں ذکر ملتا ہے جو اس نے سکندر کو لکھے تھے۔ غالباً اس کے سیاسی شاہکار بالخصوص اس کی کتاب السیاسۃ (ON THE CONSTITUTION OF ATHENS (POLITICS چوتھی صدی ہجری تک غیر معروف تھے۔ بعد میں مسلمان اہل علم کو ارسطو کی تصانیف کی مکمل فہرست مل گئی۔ جسے ایک شخص بطلیموس نامی نے اغلس کو لکھ کر بھیجا تھا۔ اس فہرست کا اصل یونانی الفاظ کے ساتھ ابن القفطی نے عربی میں ترجمہ دیا ہے۔[5] اس کے مطابق ارسطو کی سیاسی تصانیف حسب ذیل تھیں :

" کتابہ الذی اختصر فیہ قول افلاطون فی تدبیر المدن ویسمی افلاطونس فولیطس، مقالتان"[6] (PLATO'S POLITY)۔

" کتابہ فی تدبیر المدن ویسمی فولیطیقون" ثمان مقالات"[7] (POLITICS)

" کتابہ الذی اسمہ سیاسۃ المدن ویسمی بولیطیا (POLITY) وہو کتاب ذکر فیہ سیاسۃ امم و

---

(۱) الفہرست لابن الندیم ص ۲۴۳ (۲) ایضاً ص ۲۴۳ (۳) ایضاً ص ۲۴۴ (۴) ایضاً ص ۲۴۴ (س ۱۴-۱۵)

(۵) اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۲۲ (۶) ایضاً ص ۲۲ (۷) ایضاً ص ۲۳

مدن کثیرہ من مدن الیونانیین وغیرہا ونسبہا وعدد الامم والمدن التی ذکرہا مائۃ واحدیٰ وسبعون[۱]

(ارسطو کی وہ کتاب جس کا نام "سیاستہ المدن" ہے اور جو یونانی زبان میں "بولیطیا" (POLITY) کے نام سے موسوم ہے اس کتاب میں اس نے بہت سی اقوام کی سیاست نیز یونان اور یونان کے علاوہ دوسرے ممالک کے شہروں کے دساتیر نقل کیے ہیں اور جن قوموں اور شہروں کا اس نے اس میں ذکر کیا ہے ان کی تعداد ایک سو اکہتر (۱۷۱) ہے)۔

غالباً مؤخر الذکر ہی کا ایک جزء (ON THE CONSTITUTION OF ATHENS) ہے جس کی یونانی اصل ۱۸۹۰ء میں دریافت ہوئی تھی[۲]۔

لیکن فارابی کے زمانہ تک ان میں سے کوئی کتاب مشہور نہیں تھی۔ صرف اصول جہانبانی پر اس کے خطوط کا مجموعہ جو اس نے سکندر کو لکھے تھے، عربی میں ترجمہ ہوا تھا (تفصیل اوپر گذر چکی ہے)۔

ارسطو کی ایک کتاب بنام "کتاب السیاستہ" جس کا ترجمہ یوحنا ابن البطریق نے کیا تھا اور جو سلطان مسعود بن مودود کے شاہی کتب خانہ کے واسطے لکھا گیا تھا شہر موصل میں جامع پاشا کے مدرسہ کی لائبریری میں موجود ہے[۳]۔ اس کتاب میں دس مقالے ہیں۔ پہلا مقالہ حکمرانوں کی قسموں پر (فی اصناف الملوک) اور دوسرا ملکت کی ماہیت وغیرہ پر (فی حال الملک وصفتہ وہیئتہ وکیف یکون ماخذہ فی خاصتہ نفسہ فی جمیع امورہ) باقی سات مقالے اصول حکمرانی پر ہیں۔ لیکن آخری مقالہ نجوم و طلسمات وغیرہ پر ہے اور اس کی وجہ سے اس شبہ کو تقویت پہنچتی ہے کہ یہ ارسطو جیسے حقیقت پسند فلسفی کی تصنیف نہیں ہے بلکہ نوفلاطونی عہد کے آخری زمانہ کی کاوش ہے جب کہ نجوم اور اس قسم کے دوسرے ڈھکوسلے یونانی فکر پر غالب ہو چکے تھے۔

بہرکیف فارابی کے زمانہ تک ارسطاطالیسی سیاسیات غیر معروف تھیں۔

اسکندریہ کے مدرسہ فلسفہ کے مشائی معلمین

ان فلاسفہ کی تاریخ اندرونیقوس (ANDRONICUS) کے زمانہ سے فارابی کے اساتذہ کے عہد تک مجہول ہے نہ فارابی کے اساتذہ اور پیشرووں کی سیاسی تصانیف کا تاریخ میں ذکر ملتا ہے۔ اس سلسلہ کا پہلا مفکر فارابی ہے جس کی سیاسی تالیفات کے نام تاریخ نے محفوظ رکھے ہیں۔

---

(۱) اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۳۶

THILLY : HISTORY OF PHILOSOPHY P. 69

دیکھیے فہرست مخطوطات موصل ص ۵۵ (مدرسہ جامع پاشا کے کتب خانہ میں اس کتاب کا نمبر ۲۴ کتب شتیٰ ہے)

غالباً اس مدرسہ کی لائبریری میں معلمین سابقین (افلاطون وارسطو) کی تصانیف بھی ہوں گی۔ یونان کی سیاسی عظمت کے ماند ہو جانے کے بعد اس کی سیاسی تفکیر میں کوئی دل کشی تو نہیں رہ گئی تھی پھر بھی قدماء کی سیاسی تصانیف پڑھنے پڑھانے کا رسمی طور پر ہی دستور ضرور رہو گا۔ اس لیے ممکن ہے بعد کے معلمین کے ان پر حواشی وتعلیقات بھی ہوں۔

اس سلسلے میں ایک چیز قابلِ غور ہے۔ تیسری صدی مسیحی میں افلاطونی تعلیمات کے اندر ایک انقلابی تجدید ہوئی تھی۔ افلاطونی فکر کا اصل الاصول صورِ مجردہ (IDEAS) کا نظریہ تھا۔ اس کے مقابلے میں نوفلاطونی تفکیر کی اساس "انبثاق" (یا صدورِ کائنات) (EMANATION) کے نظریہ پر مستحکم ہوئی تھی۔ دیگر تصوریتی (IDEALIST) نظاموں کی طرح افلاطونی اور نوافلاطونی نظامِ فکر بھی انتخراجی ہیں۔ یعنی اپنی جملہ تعلیمات کو چند اصولی نظریات سے مستخرج کرتے ہیں۔ لہذا افلاطون کے مقابلے میں جو اپنی سیاسی تفکیر کو بھی نظریہ اعیانِ مجردہ پر مبنی کرتا تھا، نوفلاطونی مجددین نے اس سیاسی تعلیم کو نظریہ انبثاق سے مستخرج کرنے کی کوشش کی۔ لیکن تاریخِ فکرِ انسانی کا یہ بڑا دردناک المیہ ہے کہ ہم اس مفکر یا مفکرین کے نام سے واقف نہیں ہیں جنہوں نے سیاسی تفکیر میں اس انقلابی تجدید کے فرائض انجام دیئے۔

بہرحال اس سلسلے میں فارابی پہلا شخص ہے جس کے یہاں اس انقلابی تجدید کی تفصیلات ملتی ہیں۔ اگرچہ اس کی بھی تمام سیاسی تصانیف موجود نہیں ہیں تاہم جو تفصیلات بھی ملتی ہیں ان سے مدرسۂ اسکندریہ کے مشائی معلمین کی (جن کا آخری نمائندہ فارابی تھا) ان تجدیدی مساعی کا اندازہ ہو سکے گا اور اسی حیثیت سے فارابی یا اس کی سیاسی تصانیف فلسفہ سیاسیات (کے وسیع معنوں) کے اندر اپنی مخصوص اہمیت رکھتے ہیں۔

اس چیز کی وضاحت کے لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے افلاطون کے فلسفۂ سیاسیات کا ایک مختصر خاکہ بیان کر دیا جائے۔

(باقی)

عابد رضا بیدار

تحریکِ ندوۃ العلماء

جدید ہندوستانی تحریکیں جنہوں نے کسی نہ کسی حیثیت سے مسلم ہندوستان کے ایک بڑے حصے کو سیاسی، سماجی، تہذیبی، مذہبی یا ذہنی اور فکری طور پر متاثر کیا ہے، ایک ایسا مستقل موضوع ہیں جس پر اکرام کے "سلسلۂ کوثر" کے سوا اردو میں تقریباً کچھ بھی نہیں لکھا گیا۔ الگ الگ سالک، مہر، بشیر ڈار، خلیق نظامی اور مرحوم زبیری کے متفرقات البتہ ہیں جو مذکورہ بالا موضوع پر کام کرنے والے کے لیے ایک حد تک مددگار ثابت ہو سکتے ہیں لیکن اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ دوسری زبانوں میں، عربی میں، مولوی عبدالحی کا کام خاصا اہم اور قابلِ ذکر ہے لیکن سب سے اچھا کام اسمتھ نے انگریزی میں کیا ہے جس سے بے نیاز رہ کر اس موضوع پر کوئی اچھا کام نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اسمتھ کے سوا انگریزی میں بھی ڈاکٹر حمید اللہ، آصف فیضی، اور فضل الرحمٰن کے بعض مقالوں کو چھوڑ کر اور کوئی قابلِ ذکر چیز نہیں۔

ندوۃ العلماء کی تحریک، علی گڑھ کے بعد، مسلم ہندوستان کی ذہنی اور تعلیمی تاریخ کی محترم ترین تحریک رہی ہے۔ اب تو دوسرے بہت سے اداروں کی طرح جو عظیم تحریکوں کے بل پر عالمِ وجود میں آئے یہ بھی جمود سے دوچار ہے۔ ہر ادارے کی پشت پر جو تحریکیت اس کی جاں نوازی کرتی رہتی ہے وہ ختم ہو جاتی تو ادارے بے روح ہو جاتے ہیں۔ اب تو بس ایک تاریخ رہ گئی ہے جو محفوظ کر لی جائے تو شاید آنے والوں کے حوصلے اور توانائی کا سرچشمہ بن سکے۔

ندوہ کے بارے میں مندرجہ ذیل تحریر اس تحریک کو سمجھنے میں مددگار ثابت ہوگی۔ دستاویزی اہمیت کے پیشِ نظر اسے من وعن پیش کر رہا ہوں۔ یہ دستاویز قلمی صورت میں رام پور رضا لائبریری میں شمارہ ۴۰۶ پر محفوظ ہے۔

تحریر کے خاتمے پر مہتمم کتاب خانہ کے نوٹ میں اس کی تاریخ "۲۵ر فروری ۱۹۱۰ء" دی گئی ہے اور اس کے بعد لکھا ہے:

"ندوۃ العلماء کے وفد میں مولوی شبلی صاحب، مولوی محمد مسیح الزماں خاں صاحب شاہجہاں پوری،

اورشاہ سلیمان صاحب بہاری اور مولوی فضل الرحمٰن صاحب سہارنپوری نے یہ اڈریس بحضور انور دام ملکہم ۲۵ر فروری ۱۰ء کو پیش کیا اور سرکار دولتمدار نے پانچ سو روپے سالانہ مقرر فرمایا۔"

اس دستاویز میں جو ندوہ کے عمائدین کی طرف سے ہے مختصر ترین اور جامع ترین انداز میں تحریک ندوہ کی تاریخ، اس کے سارے خدوخال اور پھر آئندہ عزائم کی تصویر، یہ سب کچھ آگیا ہے۔ اور اس کے لکھنے والے اس تحریک کے اہم اور ذمہ دار ارکان ہیں۔ یہی اس کی اہمیت ہے:

"پیشگاہ خدام عالی مرتبت والامنقبت حضور پر نور لفٹیننٹ کرنیل ہز ہائنس عالیجاہ فرزند دلپذیر دولت انگلشیہ مخلص الدولہ ناصر الملک امیر الامراء نواب سر محمد حامد علی خاں صاحب بہادر مستعد جنگ، جی۔ سی۔ ایس۔ آئی فرمانروائے ریاست رام پور

"حضور والا! یہ امر بندگان عالی متعالی پر مخفی نہیں کہ مسلمانوں کی قومیت کا عنصر مذہب ہے اور اس لیے ان کی قومیت بلکہ ان کی ہستی کی بقا مذہب کے بقا پر موقوف ہے۔ اسی ضرورت سے ابتدائے اسلام سے آج تک مسلمانوں میں ہمیشہ ایک گروہ علمار کا موجود رہا جو مذہبی عقائد، مذہبی احکام اور مذہبی اخلاق کا محافظ اور کفیل تھا۔ مسلمانوں کی تمام علمی، معاشرتی اور اخلاقی ترقیاں اسی فرقے کی بدولت وجود میں آئیں اور اسلام کا روحانی عروج خاص اسی فرقے کا ممنونِ احسان رہا۔ یہی وجہ ہے کہ من حیث القوم مربیان اسلام کی فہرست میں ابوحنیفہ، شافعی، غزالی، رازی کا نام تیمور اور اکبر سے پہلے لیا جاتا ہے۔

لیکن افسوس ہے کہ پچھلی صدی میں علمار کا فرقہ اپنی عظمت کو جو اس کو قوم میں حاصل تھی قائم نہ رکھ سکا جس کی دو وجہیں تھیں۔ ایک یہ کہ علمار چھوٹی چھوٹی جزئی باتوں میں باہم مختلف ہوکر، جنگ وجدل اور تکفیر و تفسیق میں مصروف ہوگئے۔ دوسرے یہ کہ موجودہ زمانے میں جو علوم وفنون پیدا ہوئے ہیں اور جن کی بدولت دنیا کا نظام بدل گیا علمار اس سے بالکل بے خبر رہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جدید تعلیم یافتہ گروہ علمار کے دائرۂ اثر سے نکل گیا۔

ان دو باتوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ روز بروز مذہبی علوم، مذہبی تاریخ، مذہبی عظمت کو تنزل ہوتا گیا اور ہوتا جارہا ہے کیونکہ جدید تعلیم یافتہ گروہ گو کس قدر ترقی کرلے لیکن یہ ظاہر ہے کہ وہ قرآن مجید کا، تفسیر کا، حدیث کا، فقہ کا شارح اور مفسر نہیں بن سکتا۔ نہ مذہبی روایات اور مذہبی اخلاق کے قائم رکھنے کا کفیل ہوسکتا ہے۔

اس بنار پر چند روشن ضمیر علمار نے ۱۸۹۴ء میں ان امور کی اصلاح کے لیے ایک مجلس ندوۃ العلمار

کے نام سے قائم کی اور اس کے دو مقصد قرار دیئے: اصلاح نصاب تعلیم، اور رفع نزاع مذہبی۔ تین برس تک اس انجمن کی کاروائیاں جاری رہیں اور اس کے سالانہ اجلاس بڑے اہتمام سے منعقد ہوئے۔ لیکن بعض علماء نے دونوں مقصدوں کی مخالفت کی۔ یہاں تک کہ بعض علماء نے ندوہ کی تکفیر میں رسالے لکھے اور اس کی وجہ یہ ظاہر کی کہ ندوہ مسلمانوں کے تمام مختلف فرقوں کو ملا کر ایک بنا دینا چاہتا ہے۔

بانیانِ ندوہ نے یہ دیکھ کر ایک مدرسے کی بنیاد ڈالی جس کا مقصد یہ تھا کہ طرزِ تعلیم میں اصلاح کی جائے اور طالب علموں کو ایک بورڈنگ میں رکھ کر اس قسم کی تربیت دی جائے جس سے ان میں بلند خیالی عالی حوصلگی اور بے تعصبی پیدا ہو۔

یہ دارالعلوم ۱۸۹۸ء میں ابتدائی حیثیت سے قائم ہوا۔ ۱۹۰۱ء میں اس نے اعلیٰ درجۂ تعلیم تک ترقی کی اور اب اس میں تکمیل کی شاخ قائم ہوگئی ہے۔

نصاب میں فنِ تفسیر اور بلاغت و ادب کی وہ اعلیٰ درجے کی کتابیں داخل کی گئیں جو اب تک درس میں نہ تھیں۔ علوم جدیدہ اور فلسفۂ حال کی کتابیں درس میں اضافہ کی گئیں۔ جدید علم کلام جو فلسفۂ حال کے مقابلے میں کام آسکتا ہے اس کا سامان مہیا کیا گیا۔ انگریزی زبان بطور سکنڈ لینگوایج کے داخل کی گئی اور دو برس سے لازمی اور کمپلسری کر دی گئی۔ طلبہ کو عربی زبان میں تحریر و تقریر کی مشق کرائی جاتی ہے۔ چنانچہ ایسے طلبہ تیار ہو گئے ہیں جو فی البدیہہ عربی زبان میں خطبہ اور لکچر دے سکتے ہیں۔

ایک خاص درجۂ تکمیل کا کھولا گیا جو تمام ہندوستان میں بالکل ایک جدید چیز ہے۔ یہ طریقہ قدما کے زمانے میں جاری تھا لیکن مدت سے متروک ہو گیا تھا۔ مولویت کی سند حاصل کرنے کے بعد طالب العلم ایک مخصوص فن مثلاً تفسیر، حدیث، علم کلام وغیرہ اختیار کرتا ہے اور خاص اس فن میں کمال بہم پہنچاتا ہے۔ یہ طریقہ اس قسم کا ہے جیسا کہ یورپ میں ال ڈی اور ڈاکٹر کی ڈگریوں کا ہوتا ہے۔ سب سے مقدم چیز جو دارالعلوم میں ہے وہ طلبا کی معاشرت اور تربیت ہے۔ قدیم طریقہ جو لوگوں کے گھروں پر جا کے کھانے کا تھا بالکل ترک کر دیا گیا ہے۔ تمام طلبہ بورڈنگ میں رہتے ہیں۔ ایک جگہ کھانا کھاتے ہیں۔ اساتذہ اخلاق اور طریقۂ معاشرت کی نگرانی کرتے ہیں۔ اسی تربیت کا اثر ہے کہ ندوہ کے طلبا ان مذہبی اختلافات اور نزاعات سے ہمیشہ مجتنب رہتے ہیں جو مسلمانوں میں پھیلے ہوئے ہیں جس کا نہایت برا اثر چند سالوں سے لکھنؤ میں محسوس ہو رہا ہے۔ ہم کو قطعی امید ہے کہ ندوہ کے تعلیم یافتہ طلبا جب ملک میں پھیل جائیں گے تو ان کے وعظ اور تلقین عمل سے مسلمانوں کی مذہبی نزاعیں کم ہو جائیں گی، اور یہ وہ مقصد ہے جس کو ندوہ نے اپنے قیام کے

ساتھ پیش نظر رکھا تھا۔

طلبہ کی تعداد اس وقت ۱۵۰ ہے جن میں سے سو کے قریب بورڈر ہیں۔ بورڈروں کی تعداد بہت زیادہ ہو سکتی ہے لیکن بورڈنگ کے لئے مکان نہ ہونے کی وجہ سے ہم کو ہمیشہ طلبا کے لینے سے انکار کرنا پڑتا ہے۔

مدرسین کے اسٹاف میں ۱۲ اشخاص ہیں جن میں سے پرنسپل صاحب علوم عقلیہ کے بہت بڑے ماہر ہیں۔ ادب عربی کی تعلیم کے لیے دو اہل عرب فاضل ہیں۔ انگریزی تعلیم کے لیے ایک ایم۔ اے ایک بی۔ اے دو انڈرنس اور ایک ریاضی دان ہے۔

مالی حالت یہ ہے کہ ندوہ جب ابتداءً قائم ہوا تھا، عین اسی زمانے میں حضور سرکار نظام خلد اللہ تعالیٰ ملکہٗ نے سو روپے ماہوار مقرر فرمایا تھا۔ ۱۹۰۷ء میں سرکار عالیہ بھوپال نے پچاس روپے مقرر کیے اور ۱۹۰۸ء میں یہ تعداد بڑھا کر ۲۵۰ کر دی۔ انگریزی تعلیم کی مد میں گورنمنٹ انگریزی نے ۱۹۰۸ء میں ۵۰۰ روپے ماہوار مقرر کیا۔ اس کے علاوہ ریاست بہاولپور سے خاص طلبہ کے وظائف کے لیے تین سو سالانہ مقرر ہیں۔

دارالعلوم کو سب سے زیادہ ضرورت عمارت کی ہے جو ایک وسیع قطعہ زمین میں واقع ہو اور جس میں دارالعلوم، بورڈنگ، کتب خانہ، مسجد کی شاندار عمارتیں تعمیر پائیں۔ ہم کو اس امر کے ظاہر کرنے میں نہایت مسرت ہے کہ جناب معلی القاب ہز آنر سر جان ہیوٹ لفٹنٹ گورنر بہادر نے اس غرض کے لیے ۳۲ بیگہ پختہ کا ایک ایسا قطعہ اراضی عطا کیا ہے کہ نظر اور موقع کے لحاظ سے لکھنؤ میں کوئی قطعہٗ زمین اس سے بہتر نہیں ہو سکتا۔

خوش قسمتی سے اسی زمانہ میں جناب مخدومہ علیا رئیسہ بہاولپور جدۂ ماجدہ رئیس حال خلد اللہ تعالےٰ نے خاص مدرسے کی تعمیر کے لیے ۵۰ ہزار روپے عنایت فرمائے۔ چنانچہ جناب معلی القاب ہز آنر لفٹنٹ گورنر بہادر نے نومبر ۱۹۰۸ء میں اس کی عمارت کا سنگ بنیاد رکھا جس کی تقریب میں رؤسا اور علماء کا ایک عظیم الشان مجمع منعقد ہوا تھا۔ لیکن چونکہ بورڈنگ کی مد میں ہمارے پاس بجز ایک قلیل رقم کے کوئی سرمایہ نہیں ہے اس لیے ابھی تک بورڈنگ کی بنیاد نہیں رکھی گئی۔ اور جب تک بورڈنگ نہ ہو مدرسے کی عمارت بھی معطل رہے گی۔

حضور والا! دارالعلوم کا جو خاکہ ہمارے پیش نظر ہے وہ ایک مذہبی مدرسۂ اعظم ہے جس کو ریلجس یونیورسٹی کہہ سکتے ہیں یعنی ایک ایسی اکاڈیمی جس میں علوم مذہبی کی اعلیٰ تعلیم دی جائے۔ جس سے وہ علماء

تیار ہوں جو فلسفۂ حال کے مقابلے میں مذہبی عقائد کی حفاظت کر سکیں، جو علوم و فنون جدیدہ سے واقف ہوں۔ جو تصنیف و تالیف کی خدمت کو انجام دے سکیں اور جن کی تصنیفات دونوں گروہ قدیم و جدید تعلیم یافتہ کو بہرہ ور کر سکیں۔ جن کے تقدس اور اخلاق اسلامی عام جماعت میں عمدہ خصائل پھیلانے کا بہترین ذریعہ ہو، جو یورپ کی زبانیں حاصل کر کے یورپ کے ممالک میں اسلام کی تبلیغ اور اشاعت کر سکیں۔

ہمارا یہ بھی ارادہ ہے کہ سرمایہ مہیا ہونے پر دارالعلوم میں ہم صنعت و حرفت کی تعلیم کی بھی شاخ کھولیں تاکہ علمائے مذہب ضروریاتِ زندگی میں کسی کے دست نگر نہ ہوں۔

اس اعلیٰ مقصد اور اعلیٰ تخیل کے وجود میں آنے کے لیے ہم کو حضور والاصفات سے ہر قسم کے ارشاد و ہدایت اور ہمدردی کی توقع ہے۔

اخیر میں ہم حضور پرنور کی درازیٔ عمر اور سلامتی کے لیے نہایت صدق دل سے دعا کرتے ہیں۔

ربنا تقبل منا انک سمیع مجیب الدعوات آمین یارب العالمین

وحید قیصر ندوی

مشرقی پاکستان کی اردو صحافت

مولانا ناطق لکھنوی مرحوم نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب "نظم اردو" میں ایک جگہ اردو کی تاریخ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے :

" اردو کو ایک ایسا سرچشمہ تصور فرمائیے جو شمالی ہند کے پہاڑوں سے جاری ہوا، دہلی آکر دریا بنا، اس دریا سے بیسیوں شاخیں نکلیں، ایک بنگال کو گئی، ایک بہار کو، ایک اودھ کو اور ایک گجرات کو یہاں یہ شاخ تمام دکن میں پھیل کر ایک سمندر بن گئی۔ اودھ میں جو شاخ پہنچی اس کے پانی کو تمام ہندوستان خصوصاً آگرہ اور دہلی کے ادیبوں اور شاعروں نے جمع ہو کر لکھنؤ میں صاف کیا اور صاف کر کے تمام ملک میں نہریں دوڑا دیں۔"

مولانا ناطق کے بیان کے مطابق اردو کے چشمہ سے پھوٹنے والا جو دریا بنگال تک پہنچا تھا وہ کلکتہ اور مرشد آباد سے آگے نہ بڑھا۔ دریائے پدما کے اس پار اردو شاعری، نثر نگاری، اردو تاریخ و ادب، صحافت اور دوسری تمام صنف سخن دن دوگنی رات چوگنی ترقی کرتی رہیں۔ سنہ ۱۸۰۰ء سے فورٹ ولیم کالج کی وجہ سے کلکتہ اردو کا سب سے بڑا مرکز بن گیا تھا وہاں سے اردو کے بہت سے ماہنامے، ہفت روزے اور روزنامے جاری ہوتے رہے اور یہ سلسلہ اب تک جاری ہے۔ مغربی بنگال کے انیسویں صدی کے جرائد میں ماہنامہ بنگال ہیرلڈ، ہفت روزہ اخباروں میں مرأت الاکبر، شمس الاکبر، ہفت روزہ آئینہ سکندر، روزناموں میں روزنامہ ماہ عالم افروز، روزنامہ سلطان الاخبار اور روزنامہ دارالسلطنت کے نام قابل ذکر ہیں۔

بیسویں صدی میں روزنامہ اخبارات میں عصر جدید، روزنامہ ہند، الہلال، الحق، انگارہ، آبشار، آزاد ہند وغیرہ خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ ہفت روزہ اخبارات میں مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم کا اخبار الہلال اور البلاغ خاص مقام کے مالک ہیں۔ ویسے کلکتہ سے ہفت روزہ اخبارات اس کثرت سے نکلتے رہتے ہیں کہ ان سب کا نام گنانے کے لیے بھی کافی وقت درکار ہوگا۔ کلکتہ کے ممتاز ہفت روزہ اخبارات میں زمانہ، رسالت، ضرب کلیم، نقاش، نظام، ہنٹر، البیلا، نیا سنسار اور اجالا وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ ماہناموں

میں جن.ن، کسوٹی، مشرق، آفتاب کلکتہ اور باغبان کا نام گنا ضروری ہے۔

تقسیم سے پہلے کی صحافت

مشرقی پاکستان کی اردو صحافت کا تفصیلی جائزہ لینے کے لیے ہمیں ماضی کی طرف نگاہ دوڑانی ہے۔ ڈھاکہ میں ۱۹۰۶ء سے پہلے کسی بھی زبان کے اخبار یا رسالے کے اجرا کا پتہ نہیں چلتا ہے۔ البتہ کھلنا اور سیرام پور سے ١٨٦٠ء کے لگ بھگ دو ایک ہفت روزہ اخبار جاری ہوئے مگر ایک تو یہ کہ یہ مقامات کلکتہ سے دور تھے دوسرے ان اخبارات کا تعلق بعض زمینداروں کی اپنی ذات اور اپنی پبلسٹی سے تھا اس لیے ان کے نام صرف تاریخوں میں باقی ہیں۔

۱۹۰۶ء میں جب پہلی مرتبہ بنگال کی تقسیم عمل میں آئی اور ڈھاکے کو مشرقی بنگال کا دارالخلافہ قرار دیا گیا تو کلکتہ کے ہندو اخبارات نے اس تقسیم کو منسوخ کرانے کے لیے سر دھڑ کی بازی لگا دی۔ اس وقت مسلمانوں کا کوئی ایسا قابل ذکر اخبار یا رسالہ نہیں تھا جو ہندو اخبارات کا مقابلہ کر سکے اس لیے مشہور ادیب، شاعر، مفکر، قومی رہنما، حکیم اور سیاسی مدبر شمس الحکماء جناب مولوی حکیم حبیب الرحمٰن احسن مرحوم نے ڈھاکہ سے اردو کا ماہنامہ "المشرق" نکالا۔ اس رسالہ کے اغراض و مقاصد خود حکیم صاحب مرحوم نے یہ بیان کیے ہیں "المشرق کی اشاعت سے غرض بنگالے میں مسلمانوں کی قومی زبان اور انڈیا کی لنگوا فرینکا اردو کی توسیع و اشاعت کے ساتھ مسلمانوں کی دینی اور دنیوی خدمت کرنا اور بالائے ہند کے برادران وطن سے تبادلہ خیالات کے ذریعہ اتحاد اور یک جہتی کی روح پھونکنا ہے جو بلا اردو کے ناممکن ہے۔

اس رسالہ کے ادارتی نوٹ میں حکیم صاحب نے "پولیٹکل خودکشی" کے عنوان سے ہندو اخبارات کے پروپیگنڈوں کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے:

"بنگالی اخباروں کے طرز تحریر اور درشت لہجے سے اب ہمارا کلیجہ منہ تک آگیا ہے اور ہم کچھ نہیں جانتے ہیں کہ آخر ہماری حالت کیا ہوگی۔ ہم اپنے لیڈروں اور اپنی بابت کونسی غلط بہتی ہے جو روزانہ نہیں سنتے؟ ہمارے لیڈر کیوں بڑے ہیں؟ اس لیے کہ وہ پارٹیشن کے موید کیوں ہوگئے ہیں؟ پارٹیشن مسلمانوں کے لیے مفید ہے اس لیے ہم گالی کھاتے ہیں اور کچھ نہیں کہتے۔ ہندو اخبارات کی خصوصیت یہ ہے کہ مسلمانوں کے بڑے سے بڑے مجمع کو کم تعداد، کم مقدار، کم حیثیت لکھنا۔

یہ صرف ہندو اخبارات ہی کر سکتے ہیں۔ تف ہے اس تہذیب پر، اور تعلیم پر جس ہے

انہیں یہ باتیں حاصل ہوئیں"۔

اس رسالہ کے پہلے شمارے میں حکیم حبیب الرحمٰن احسن مرحوم نے عرض حال کے عنوان سے یہ لکھا ہے:

"معزز مخدومو! عزیز دوستو! مدت کی آرزو اور دیرینہ تمنا یا بقول بعض پرانا خبط جو پکتے پکتے جنون تک پہنچ گیا ہے اس کا اثر المشرق کی صورت میں آپ کے مبارک ہاتھوں میں ہے۔ ہندوستانی بھائیو! بنگال تیرا ادھوں۔ یہ جیسی روکھی پھیکی جانب ہے قبول کیجیے۔ بنگالی ہم وطنو! یہ اپنے دور افتادہ مگر تم سے زیادہ تم پر مہربان بھائیوں سے رابطۂ اتحاد مضبوط رکھنے اور ان کے مفید خیالات سے واقف ہونے کا زبردست ذریعہ ہے۔ امید ہے کہ تمہاری سہل انگاری اس کو ضائع نہ کرے گی اور تم دونوں مل کر اس چھوٹے بچے کو جو ابھی پاؤں پاؤں چلتا ہے اپنے سہارے سے کھڑا کرو گے۔ خدا کی رحمت اور عنایت سے کیا بعید ہے کہ آہستہ آہستہ بڑا ہو۔ جوان ہو اور پھل پھول کر تمہیں کو اپنی کامیاب زندگی سے کوئی نفع پہنچا سکے۔ والسلام علیٰ من اتبع الہدیٰ —— آلودۂ محن احسن"۔

یہ رسالہ ایک سال سے زیادہ تک جاری رہا اس کے بعد یہ ماہنامہ ہفتہ وار میں تبدیل ہو گیا اور بعد میں بند ہو گیا۔

۱۳۴۳ھ میں بولائی کشور گنج ضلع میمن سنگھ سے خالد بنگالی نے ایک ماہنامہ "اختر" بڑی آن بان کے ساتھ نکالا۔ "اختر" خالد صاحب کے والد کا تخلص تھا۔ وہ ایک بلند پایہ ادیب اور شاعر تھے۔ ان کی عربی اور فارسی کی پچاس سے اوپر تصانیف ہیں۔ خالد صاحب نے اپنے والد کی یادگار کے طور پر ہی یہ رسالہ نکالا تھا۔

۱۹۲۱ء میں حکیم حبیب الرحمٰن نے دوبارہ ایک رسالہ "جادو" نکالا۔ یہ رسالہ تقریباً ڈھائی سال ان کی ادارت میں نکلتا رہا۔ بعد میں ڈھاکہ کے شاعر و ادیب خواجہ محمد عادل صاحب کی ادارت میں نکلنا شروع ہوا۔ اس رسالہ نے مشرقی بنگال کی اردو صحافت میں ایک خاص نقش چھوڑا ہے۔

تقسیم کے بعد کی اردو صحافت

تقسیم کے بعد تک ڈھاکہ یا مشرقی پاکستان کے کسی دوسرے شہر سے کسی بھی زبان کے کسی

اخبار یا رسالہ کا دور دور تک پتہ نہیں تھا۔ یہ فخر اردو ہی کو حاصل ہے کہ یہاں سے ۱۹۴۸ء میں سب سے پہلے اردو کا سہ روزہ اخبار مشرقی پاکستان جاری ہوا۔ اس وقت تک بنگلا اور انگریزی وغیرہ کے تمام اخبارات یا تو کلکتہ سے نکل رہے تھے یا کلکتہ سے ڈھاکہ منتقل ہونے کی فکر میں تھے۔

"مشرقی پاکستان" کے نکالنے میں جناب ڈاکٹر عندلیب شادانی، جناب مولانا ظفر احمد عثمانی صاحب اور نہال عالم صاحب سہسرامی کا خاص ہاتھ ہے۔ مولانا عثمانی، ڈاکٹر شادانی اور نہال عالم صاحب سہسرامی کے مشترکہ سرمایہ سے یہ اخبار جاری ہوا۔ ڈاکٹر عندلیب شادانی کو اس اخبار کا نگراں مقرر کیا گیا اور مولانا ظفر احمد عثمانی صاحب کو اس اخبار کا پہلا چیف ایڈیٹر مقرر کیا گیا۔ کچھ دنوں کے بعد راقم الحروف کو بھی اس اخبار کی ادارت میں شریک کر لیا گیا۔ چنانچہ قمر عثمانی صاحب اور میں نے اس اخبار کو چلانا شروع کیا۔ انتظامی امور اور طباعت وغیرہ کے انتظامات کی ذمہ داری نہال عالم صاحب سہسرامی پر تھی جو اس کام میں بڑی دلچسپی لے رہے تھے۔ یہ اخبار عزیز آرٹ پریس میں چھپتا تھا جس کے مالک ایس۔ اے عزیز صاحب تھے جنہوں نے بعد میں یہاں کا سب سے پہلا روزنامہ "پاسبان" نکالا۔ اخبار "مشرقی پاکستان" کا دفتر حکیم حبیب الرحمٰن روڈ پر حکیم صاحب مرحوم کے ہی ایک مکان میں تھا۔ اس اخبار نے بڑی تیزی سے ترقی کی چونکہ یہ مشرقی پاکستان کا پہلا اخبار تھا اس لیے حکومت نے بھی اشتہارات وغیرہ سے کافی مدد کی۔ ان دنوں خواجہ ناظم الدین صاحب یہاں کے وزیر اعلیٰ تھے۔ اس اخبار کے مزاحیہ کالم میں کئی باران کے بارے میں بڑے دلچسپ انداز میں تبصرے کیے گئے تھے۔ جب یہ اخبار اپنے پاؤں پر کھڑا ہو گیا تو اخبار کے مالکوں میں مالی امور پر نا اتفاقی پیدا ہو گئی۔ جس کا نتیجہ اخبار کے بند ہو جانے کی صورت میں نکلا۔

۱۹۴۸ء کے وسط میں ایس۔ اے عزیز صاحب نے اپنے عزیزیہ آرٹ پریس سے روزنامہ "پاسبان" جاری کیا۔ اس کے پہلے ایڈیٹر وحید الدین نور منظر اور نائب مدیر غلام احمد صاحب مقرر ہوئے۔ منظر صاحب کی علاحدگی کے بعد غلام احمد صاحب نے ایڈیٹر اور ایس۔ اے عزیز صاحب نے اخبار کے نگراں کی حیثیت سے کام شروع کیا۔

"پاسبان" یہاں کا واحد روزنامہ ہے جو آج تک پابندیٔ وقت اور کامیابی سے چل رہا ہے۔ منظر صاحب نے پاسبان سے الگ ہونے کے بعد روزنامہ "الہلال" جاری کیا جو تھوڑے دنوں کے بعد بند ہو گیا۔ ۱۹۵۵ء میں "پاسبان" کو حجاز ببلی کیشن نے خرید لیا جس کے بعد اس اخبار کی

حالت پہلے سے بہت اچھی ہوگئی۔ آج کل اس کے ایڈیٹر مصطفٰے احسن صاحب ہیں۔ کچھ دنوں پہلے تک رفیع احمد فدائی صاحب اس کے ایڈیٹر تھے۔

"مشرقی پاکستان" کے بند ہو جانے کے بعد نہال عالم صاحب نے یہاں سے دوسرا روز نامہ "پاکستان" جاری کیا۔ اس کی ادارت کی ذمہ داری قمر عثمانی صاحب کے سپرد تھی۔ اسی زمانہ میں نہال عالم صاحب نے "مفکر" اور "خواتین مشرق" نامی دو ماہنامے جاری کیے۔ ان دونوں جریدوں کی ادارت بھی قمر احمد عثمانی کے سپرد تھی۔ روز نامہ پاکستان کافی دنوں تک چلتا رہا۔ اس کے مدیروں میں مجید احمد فاروقی مراد اللہ منیری ندوی اور رفیع احمد فدائی کے نام قابل ذکر ہیں۔

۱۹۴۹ء میں یہاں سے شمیم پھلواروی کی ادارت میں ہفتہ وار "امین" جاری ہوا جو چند مہینوں میں بند ہوگیا۔ اس کے بعد ایک دوسرا ہفتہ وار "منشور" ۱۹۵۰ء میں مولانا عمر احمد عثمانی، راقم الحروف اور قمر احمد عثمانی کی ادارت میں نکلا۔ یہ اخبار ایک سال تک کامیابی کے ساتھ جاری رہا اور یہ ہفتہ وار جس کے روزانہ اخبار بنائے جانے کے سارے انتظامات مکمل ہو چکے تھے دفتر کی بدانتظامیوں کا اچانک شکار ہوگیا۔ اگر اللہ نے چاہا تو جلد ہی یہ اخبار میری ادارت میں یہاں سے دوبارہ جاری ہوگا۔

۱۹۵۴ء میں ایس اے عزیز صاحب اور غلام احمد صاحب کے درمیان کسی بات پر ان بن ہوگئی تو غلام احمد صاحب "پاسبان" سے علاحدہ ہو گئے اور انہوں نے یہاں سے اپنا ذاتی اخبار روز نامہ "انقلاب" نکالا۔ انقلاب کے چیف ایڈیٹر وہ خود اور اس کا ایڈیٹر انہوں نے ظفر صدیقی مرحوم کو بنایا۔ یہ اخبار کافی مقبول ہوا۔ اخبار کی مقبولیت کے پیش نظر غلام احمد صاحب نے ایک شام کا اخبار "ہنگامہ" کے نام سے جاری کیا۔ "ہنگامہ" انقلاب کی موت کا پیامبر ثابت ہوا کیونکہ وہ تنہا دو اخبارات نہیں چلا سکتے تھے۔ چنانچہ یہ دونوں اخبارات آہستہ آہستہ بند ہو گئے۔ روز نامہ پاسبان کے بعد یہاں کا دوسرا قابل ذکر روزانہ اخبار" انگارہ" ہے جو یوسف رضوی صاحب کی ادارت میں کافی دنوں تک نکلا۔ ۱۹۵۹ء تک تو اس اخبار نے اپنی زندگی کا ثبوت دیا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ اخبار پھر نکل آئے۔ انگارہ کا ذکر یہاں کے شام کے اخبارات میں ہمیشہ اچھے لفظوں میں کیا جاتا ہے۔

انقلاب اور ہنگامہ کے بند ہونے کے بعد اختر لکھنوی صاحب نے ایک روز نامہ "امن" کے نام سے جاری کیا تھا۔ جو کچھ دنوں چلنے کے بعد بند ہوگیا۔

یہاں کے اردو روز ناموں میں "ستارہ" نے بھی اپنی ایک خاص جگہ پیدا کر لی تھی۔ اسے منشی علی احمد سحر، اور ضیائی بدایونی نے جاری کیا تھا۔ بعد میں اسے پاسبان کے سابق مالک ایس۔ اے عزیز صاحب نے عزیزیہ آرٹ پریس سے بڑی آب و تاب کے ساتھ نکالا۔ اس کی ادارت یونس احمر کے سپرد تھی جو ان دنوں پاسبان میں کام کر رہے تھے۔ اس اخبار نے تھوڑے ہی عرصہ میں اپنا ایک خاص مقام پیدا کر لیا مگر نہ جانے کن مجبوریوں کی بنا پر اچانک عزیز صاحب نے یہ چلتا ہوا اخبار بند کر دیا۔

ہفتہ وار اخبارات میں "میزان" نے بھی یہاں کی اردو صحافت پر گہرا اثر چھوڑا ہے۔ یہ ہفتہ وار پہلے سیدپور سے حضرت مولانا سلیم بہاری کی ادارت میں نکل رہا تھا۔ ۱۹۵۸ء میں "میزان" ڈھاکے سے میری ادارت میں نکلا۔ اس کی لکھائی، چھپائی، مضامین اور دیگر خصوصیات نے کافی لوگوں کو متاثر کیا۔ جب یہ اخبار خود کفیل ہو گیا تو ایک صاحب نے اس اخبار کو اپنی ذاتی ملکیت بنانا چاہا۔ جس کی وجہ سے آخر کار یہ اچھا خاصا اخبار بند ہو گیا۔

ماہناموں میں یہاں ڈاکٹر عندلیب شادانی کی ادارت میں نکلنے والے "ماہنامہ خاور" نے یہاں کے ادبی اور صحافتی حلقوں پر ایک گہرا اور امٹ نقش چھوڑا ہے۔ بلا مبالغہ اب تک مشرقی پاکستان سے اس قدر بلند پایہ اور اچھا ماہنامہ نہیں نکلا ہے۔ یہ رسالہ ایک سال تک جاری رہا۔ ابھی حال ہی میں ایک ماہنامہ ندیم کے نام سے ارشد کاکوی نے نکالا ہے۔ اس رسالے سے بڑی توقعات وابستہ ہیں۔ خدا کرے ارشد صاحب ندیم کو کامیابی کی منزل تک لے جائیں۔

اس سال کے شروع میں پاسبان کے سابق ایڈیٹر رفیع احمد فدائی صاحب نے ایک ہفت روزہ اخبار "شب رنگ" کے نام سے جاری کیا ہے۔ اس کے مدیر اعلیٰ فدائی صاحب اور اعزازی مدیر اظہر قادری صاحب ہیں۔ اس ہفتہ وار میں ہر مکتب فکر کے مذاق کی رعایت رکھی گئی ہے اس لیے امید کی جاتی ہے کہ یہ اخبار ضرور کامیاب ہو گا۔

۱۹۴۷ء سے لے کر ۱۹۶۰ء تک مشرقی پاکستان کے مختلف علاقوں سے مختلف اوقات میں کئی ہفت نامے، پندرہ روزہ اخبارات اور ماہنامے نکلے ہیں۔ جنہوں نے یہاں کی اردو صحافت کو کچھ نہ کچھ ضرور دیا ہے۔ ان اخبارات و رسائل میں چاٹگام کا المہاجر، سیدپور کا رباب، مولانا نسیم بہاری مرحوم کی ادارت میں نکلنے والا ماہنامہ "شہاب"، مطیع اللہ خاں کاوش کا "مشرق" چاٹگام۔ عبدالقادر صاحب کا ماہنامہ "دلربا" اور رفتار ڈھاکہ، مشعل ڈھاکہ، شاہین ڈھاکہ، نشیمن ڈھاکہ نیز فلمی ماہنامہ "ستارے"

چاٹگام کے نام خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

۱۹۵۸ء میں ڈھاکے سے سرور بارہ بنکوی نے "آب و گل" کے نام سے ایک ماہنامہ جاری کیا تھا۔ اس ماہنامے سے یہ توقع ہو چلی تھی کہ یہ ماہنامہ خاور کو پیچھے چھوڑ جائے گا۔ مگر کاغذ کی کم یابی بلکہ نایابی اور طباعت کی دشواریوں کی وجہ سے اس ماہنامے کے صرف دو پرچے چھپ سکے۔ بڑی ہی خوشی کی بات ہے کہ اب یہی ماہنامہ آب و گل مشرقی پاکستان رائٹرز گلڈ کے اردو سب ریجن کی طرف سے سہ ماہی رسالے کی صورت میں جلد ہی منظر عام پر آنے والا ہے۔ اس میں مشرقی پاکستان کے اہل قلم حضرات کے رشحات قلم شائع ہوا کریں گے۔ امید کی جاتی ہے کہ نئے انتظامات کے تحت آب و گل اردو صحافت میں یقیناً ایک اونچا مقام حاصل کرے گا۔

اردو صحافت کے سلسلے میں ان کالجوں اور اسکولوں کا تذکرہ کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے جہاں سے برابر اردو کے رسالے نکلتے رہتے ہیں۔ اس سلسلے میں رحمت اللہ ہائی اسکول کا ماہنامہ شاہین۔ قائد اعظم کالج میگزین۔ جگن ناتھ کالج میگزین اور میڈیکل کالج میگزین خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ مدرسۂ عالیہ کے طالب علم بھی پابندی سے اردو کا میگزین نکالتے رہتے ہیں۔

یہاں کی ادبی انجمنوں میں "انجمن ادب" ایک خاص حیثیت کی مالک ہے۔ یہ مشرقی پاکستان کے نوجوان ادیبوں کی انجمن ہے۔ اس انجمن نے اپنی ادبی سرگرمیوں کا جائزہ لینے اور ادبی اور صحافتی حلقے کو اپنی کارگزاریوں سے واقف کرنے کے لیے حال ہی میں ایک ماہنامہ "انجمن ادب" کے نام سے سائیکلو اسٹائیل پر ٹائپ کر کے شائع کرنا شروع کیا ہے۔

نوجوان ادیبوں کی یہ کوشش نہ صرف مشرقی پاکستان میں بلکہ مغربی پاکستان میں بھی اپنی نوعیت کی واحد کوشش ہے۔

مصافحہ

سنن ابو داؤد میں سیدنا انس سے روایت ہے کہ:

لما جاء اهل اليمن قال النبي صلى الله عليه وسلم جاءكم اهل اليمن وهم اول من جاء بالمصافحة	جب اہل یمن آئے تو آنحضرتؐ نے فرمایا: تمہارے پاس اہل یمن آئے ہیں اور مصافحے کا آغاز انہیں سے ہوا ہے (ریاض السنۃ ص ۲۷۲)

اس حدیث سے جو سب سے پہلی بات معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ آنحضرتؐ ہر اس چیز کو اسلامی کلچر میں داخل فرما لیتے تھے جو پسندیدہ ہو۔ ناگوار چیز خواہ اپنے خاندان میں ہو یا اپنے وطن میں آنحضرت اسے قبول نہیں فرماتے تھے اور مفید یا خوشگوار باتوں کو قبول فرما کر مسلم کلچر کا جزو بنا لیتے تھے خواہ وہ کہیں پائی جائیں۔ اور یہ محض مصافحے تک محدود نہیں بلکہ زندگی کے بہت سے گوشوں میں آنحضرتؐ نے ایسا کیا ہے۔ پاجامہ عربی لباس نہ تھا لیکن حضورؐ نے تہمد سے زیادہ پاجامے کو پسند فرمایا اور وجہ یہ بتائی کہ لم اجد شیئا استر منه یعنی مجھے اس سے زیادہ ستر پوش کوئی چیز معلوم نہیں ہوتی۔ اسی طرح غزوۂ احزاب میں سلمانؓ فارسی کی رائے سے آنحضرتؐ نے مدینے کے گرد خندق کھودنے کا حکم دیا۔ یہ طریقۂ جنگ عرب میں رائج نہ تھا لیکن آنحضرتؐ نے یہ عجمی طریقہ بھی آزمایا۔ اسی طرح حجازی ثقافت میں مصافحے کا رواج نہ تھا۔ یہ سب سے پہلے اہل یمن یہاں لائے اور آنحضرتؐ نے اسے پسند فرمایا جس کے بعد یہ ایک اسلامی شعار بن گیا۔ اس حدیث میں جو "سنت" کارفرما ہے وہ یہ ہے کہ: الحكمة ضالة المومن۔ حکمت مسلمان کی گمشدہ دولت ہے۔ جہاں بھی ملے اسے حاصل کر لینا چاہیے پس یہ سمجھ لینا صحیح نہیں کہ جو کچھ حرمین یا حجاز یا عرب میں رائج ہو بس وہی حکمت ہے۔ باقی کہیں حکمت نہیں یا جو کچھ باہر ہے وہ سب کا سب خلافِ حکمت ہی ہے۔ حکمت کی باتیں کسی زمان و مکان کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتیں۔ یہ عرب سے باہر اور خیر القرون سے قبل و بعد بھی ہو سکتی ہیں۔ اسلام کی خصوصیت صرف یہ ہے کہ زمان و مکان کی قید سے باہر رہ کر وہ تمام حکمتوں کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔

بلاشبہ احادیث میں طب نبوی کا ایک باب ہے لیکن یہ سمجھ لینا صحیح نہیں کہ ساری طبی سنت اسی میں محصور ہے اور اس سے باہر جو بھی میڈیکل سائنس ہے وہ طب ہی نہیں یا اگر ہے تو خلاف سنت ہے۔ یہ

ایسا ہی ہے جیسے یہ کہنا کہ ریل پر چڑھنا بدعت ہے اور آم کھانا خلافِ سنت ہے۔ دراصل ہم لوگ اسلامی ثقافت اور عربی کلچر میں کوئی فرق نہیں کرتے اور ہر اس چیز کو جو دراصل عربی کلچر سے تعلق رکھتی ہے اسلامی کلچر سمجھ لیتے ہیں اور وہ بھی اس طور پر کہ جو اس کلچر کے علاوہ ہے وہ خلافِ سنت اور بدعت ہے۔ درحقیقت ہر ملک کے مسلمانوں کی تہذیب عین اسلامی کلچر ہے بشرطیکہ وہ اسلامی روح کے خلاف نہ ہو۔ اسلامی ثقافت محض عربی ثقافت ہی نہیں۔ عربی ثقافت سے باہر کی ثقافتِ مسلمین کو بھی اسلامی ہی ثقافت میں داخل سمجھنا چاہیے۔ شرط صرف یہ ہے کہ وہ اسلامی مزاج کے خلاف نہ ہو۔

اس حدیث میں ایک اور لطیف نکتہ لفظی ساخت ہے۔ مصافحہ محض "شیک ہینڈ" (SHAKE HAND) نہیں بلکہ ایک ایماندارانہ جذبۂ دروں کی پرورش اور اس کا اظہار ہے۔ یوں سمجھیے کہ صلوٰۃ (نماز) محض پوجا پاٹ کی ایک رسم نہیں بلکہ یہ پوری اسلامی زندگی کا نمونۂ صغریٰ (EPITOM) ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ جس نظم و ضبط، اخوت و مساوات، اطاعتِ امیر وغیرہ کا یہاں درس حاصل کیا جاتا ہے اسے مسجد سے باہر بھی ساری زندگی کے کاروبار پر پھیلا دینا چاہیے۔ اسی طرح کسی کو سلام کرنا محض ایک کورنش یا SALUTE نہیں بلکہ ایک بہت اعلیٰ جذبے کا اظہار ہے بشکل دعا۔ سلام کرنے والا جب السلام علیکم کہتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں تمہاری خیر خواہی کا جذبہ رکھتا ہوں، تمہاری ہر قسم کی سلامتی چاہتا ہوں اور بشکلِ دعا اس کا اظہار کر رہا ہوں۔" اگر یہ جذبۂ صادق موجود نہ ہو اور صرف الفاظ ہوں تو ایک رسم تو پوری ہو جائے گی لیکن معنوی حیثیت سے تحیت و سلام نہ ہو گا۔

بالکل یہی صورت مصافحے کی بھی سمجھنا چاہیے۔ اس لفظ کا مادّہ ہے صفح جس کے معنی ہیں درگزر کرنا۔ (فاصفح الصفح الجمیل)، تو گویا مصافحے کے اندر یہ معنوی حقیقت پوشیدہ ہے کہ جب دو آدمی اپنے ہاتھ ملاتے ہیں تو یہ محض ہاتھوں کا ملنا نہیں ہوتا بلکہ یہ اظہار ہے ایک جذبۂ دروں کا یعنی صفح و درگزر کے سچے جذبے سے دونوں کو قریب کر کے باہم ملا دیا ہے۔ اب دونوں نے گزشتہ قابلِ گلہ باتوں کو دل سے نکال دیا اور آئندہ ایک کو دوسرا کوئی شکایت کا موقع نہ دے گا اور اگر بہ تقاضائے بشریت کوئی ایسی بات ہو گئی تو دوسرا اس کا جواب دے کر قصے کو بڑھانے کی بجائے اسی صفح سے کام لے گا۔

اس حقیقت کی تائید دو اور حدیثوں سے بھی ہوتی ہے۔ ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت براءؓ بن عازب کی زبانی یہ ایک ارشادِ نبوی نقل کیا ہے کہ:

مامن مسلمین یلتقیان فیتصافحان الا — جب بھی دو مسلمان باہم ملتے اور مصافحہ کرتے ہیں تو جدا ہونے

غفر لهما قبل ان يتفرقا۔ سے پہلے تک کے سب گناہ معاف ہوجاتے ہیں۔

کتنی سچی حقیقت ہے۔ جب دو مسلمان آپس میں ملیں گے اور صحیح "جذبۂ صفح" کے ساتھ مصافحہ کریں گے تو اس سے بڑی اور کون سی نیکی ہوسکتی ہے؟ یہی جذبہ تو ان کے گزشتہ گناہوں کو دھو دیتا ہے بلکہ اس وقت تک دھوتا رہتا ہے جب تک ان میں پھر تفریق و جدائی نہ پیدا ہوجائے۔ یہ تفریق اس وقت ہوتی ہے جب صفح و درگزر کا جذبہ نہ رہے اور ایک دوسرے کی چھوٹی چھوٹی باتوں کو دل میں لیے بیٹھے رہیں اور گلوں شکووں کا لاوا اندر ہی اندر پکتا رہے۔ ہمارے ہاں تو یہی سمجھا جاتا ہے کہ جہاں شیک ہینڈ کر کے زور زور سے دو چار جھٹکے دیے اور گناہ تڑا تڑ جھڑنے شروع ہوگئے۔ گویا گناہ ریت کی ایک بہت ہی کمزور تھیلی ہے۔ جہاں دو جھٹکے دیے اور اس تھیلی میں سوراخ ہوگیا اور دیکھتے ہی دیکھتے ساری ریت نیچے آرہی۔ اور لطف یہ ہے کہ ہم نے گناہ تو کیا ہے زید کا اور ہاتھ ملا رہے ہیں خالد سے اور توقع یہ ہے کہ خالد کے ہاتھ کو پکڑ کر ہلا دینے سے ہمارے وہ گناہ بھی جھڑ جائیں گے جو ہم نے زید کے حق میں کیے ہیں۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ جس کا گناہ کیا گیا ہے اسی سے اس طرح ملنا چاہیے کہ اس کے دل کا غبار نکل جائے اور اس کے اندر جذبۂ صفح پیدا ہوجائے۔ اگر اس طرح ہاتھوں کو ہلا ہلا کر جھٹکے دینے سے گناہ معاف ہوجایا کریں تو اور کیا چاہیے؟ اور گناہ جھاڑنے کا اس سے زیادہ آسان طریقہ ہی اور کیا ہوسکتا ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ گناہوں کو معاف کرانے والی چیز محض ہاتھوں کی جنبش نہیں بلکہ وہ صادق جذبۂ دروں اور نیت صفح و درگزر ہے جس کے اظہار کے لیے ہاتھ ملانا صرف ایک علامتی نشان ہے۔ اس سلسلے کی ایک دوسری کڑی وہ ارشادِ نبوی ہے جو مالک نے عطا خراسانی سے یوں نقل کیا ہے:

تصافحوا يذهب الغل ۔۔۔۔۔۔ مصافحہ کیا کرو تو باہمی رنجشیں دور ہوجائیں گی۔

ظاہر ہے کہ جب تک جذبۂ صفح و درگزر نہ ہو باہمی رنجشیں دور نہیں ہوسکتیں۔ اگر اس جذبے کے بغیر ہی دو مختلف ہاتھ ملیں تو یہ منافقانہ ملاپ باہمی رنجشوں کو دور نہیں کرسکتا۔ رنجشیں صرف اس وقت دور ہوتی ہیں جب دو ہاتھ درگزر اور صفح کے جذبے کے ساتھ ایک دوسرے کی طرف بڑھیں۔ مختصر یہ ہے کہ جس طرح السلام علیکم کہنا ایک خواہش سلامتی کے لیے لفظی علامت ہے اسی طرح مصافحہ صفح و درگزر کے جذبے کا عملی نشان ہے۔ محض شیک ہینڈ نہیں۔ اور اس حقیقت کا مرکز خود اس لفظ مصافحہ کے مادے (صفح) میں موجود ہے۔ اسلامی مصطلحات کی یہ خاص خصوصیت ہے کہ اس کی معنویت خود لفظ کے اندر موجود ہوتی ہے۔

(محمد جعفر)

Regd. No. L 6033 DECEMBER 1960 ماهنامه ثقافت رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۳